فرانكلين د. لويس

ترجمه إلى العربيّة
أ. د. عيسى علي العاكوب



الجزء الأول

ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً

حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره



تصوف
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

عنوان الكتـــاب: الـرّومـيّ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا
حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره
اسـم المؤلــف: فرانكلين د. لويس
اسـم المترجـم: أ. د. عيسى علي العاكوب
الموضـــوع: تصوّف
عدد الصفحات: 634 ص
القيـــاس: 17.5 ❖ 25 سم
الطبعة الأولى: 1000 / 2016 م - 1437 هـ
تصميم الغلاف: جمال الأبطح
ISBN: 978-9933-536-57-2

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص ب 4650
تلفاكس: +963 11 2314511
هاتف: +963 11 2326985
E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

الـرّومـــــــيّ

ماضيـًا وحاضـرًا، شرقـًا وغربـًا

حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره

تأليف

فرانكلين د. لويس

الكتاب الأول

ترجمه إلى العربيّة

وراجع أصوله الفارسيّة وقدّم له

أ. د. عيسى علي العاكوب

Rumi
Past and Present, East and West
The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi
Franklin D. Lewis
Oneworld - Oxford

المؤلّف:

ـ فرانكلين د. لويس Franklin D. Lewis ، الأستاذُ المشاركُ للّغة الفارسيّة في قسم دراسات الشّرق الأوسط وجنوبيّ آسية في جامعة إموري Emory University في أطلنطة (أمريكة)، والخبيرُ في الأدب الفارسيّ.

ـ في عام ١٩٩٥م، فازت رسالتُه عن الشّاعر الفارسيّ سَنائي الغزنويّ بجائزة السَّنة لأفضل رسالة دكتوراه من مؤسّسة الدّراسات الإيرانيّة.

ـ وفي عام ١٩٩٦م، بدأ العملَ بالبحث المضني الذي اكتمل بمُولَّفه «**الرّوميُ: ماضيًا وحاضرً، شرقًا وغربًا**» الذي نُشر ليلقى تصفيقًا نقديًّا من كلّ الأكاديميين والقرّاء العاديين.

ـ ثمّ في عام ٢٠٠١م، وتقديرًا لهذا الكتاب، ظفر لويس بجائزة جمعيّة الزّمالة البريطانيّة ـ الكويتيّة

Britih-kuwait Friendship Society Award

التي تقدّمها الجمعيّةُ البريطانيّة لدراسات الشّرق الأوسط لمؤلِّف أحسن كتابٍ منشورٍ في بريطانية العظمى، كائنًا بذلك أوّل أمريكيّ ينالُ الجائزةَ في تاريخها ذي السّنوات الأربع [في ذلك الحين].

محتويات الكتاب

رسوم توضيحية وخرائط

رسوم توضيحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

«تقديمُ المترجم»

الحمدُ لله ربّ العالمين، والصّلاةُ والسّلامُ على نبيّه محمّدٍ الهادي الأمين، وعلى إخوانه في ركب المرسلين الذين كلّفهم المولى سبحانه قيادةَ البشرية في الطريق الموصِل إلى جنابه المحقِّق لمرضاته ومثابه، وعلى آلِ هذا النّبيّ الطيّبين الطّاهرين، وعلى أصحابه الذين شرُفوا بتعرّفه ومحبّته ونُصرة دعوته.

أمّا بعدُ، فإنّ تعرّف «شاعر الصّوفيّة الأكبر»، مولانا جلال الدّين الرّوميّ (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، كان حاديّ منذ ما يقرب من خمسة عشر عامًا، وقد شرفتُ على امتدادها بخدمة هذا العارف القليل النظير في العالم؛ أنقلُ آثاره من الفارسيّة إلى العربيّة، وأترجم من الإنكليزيّة أعمالًا تُعرّفه للغربيّين وتوضح تعاليمه وفِكَرَه. وباعثُ ذلك عندي أن يكون بين أيدي الدّارسين العرب ما يحفزهم إلى الإفادة من سِيرة هذه الشخصية الألمعية والمتْح من معين فِكْرها الأصيل المؤصِّل، وتهيئةُ السّبيل للمبدعين من أبناء الأمّة لكي يستضيئوا بضيائها وينتجوا أدبًا إنسانيًّا رفيعًا يرتقي بالإنسان في معارج الحقّ والخير والجمال. وإنّ حالي في دعوتهم إلى الاستنارة بألْق جلال الدّين كحال ذلك الشاعر العربيّ الذي يقول عن ممدوحه:

متى تأتِه تعشو إلى ضوء ناره تجدْ خيرَ نارٍ عندها خيرُ مُوقِد

وتجيء ترجمةُ كتاب «الرّوميّ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا»، هذه التي بين أيدينا، تتويجًا لمجموعة الآثار التي ترجمتُها إلى العربيّة من الإنكليزيّة والفارسيّة؛ إذ تقدّم

الترجمةُ في نظري الخَلْفيّةَ الممتازة لجلال الدّين الرّوميّ، أصلًا ونسبًا ونشأةً وفكرًا وشعرًا عِرْفانيًّا قُيِّض له أن ينتشر في أصقاع العالم ويترك آثارًا بيّنة القسمات في الثقافة الإنسانيّة. وأعني بـ «الخلفيّة الممتازة» الخُلاصةَ الفكريّة المبنيّة على التحقيق والتمحيص والسَّبر والتأمّل. فإنّ الجهْدَ المقدَّم في تضاعيف هذا الكتاب في غاية الأصالة والابتكار والكَشْف. إذ أُوتي مؤلِّفُ الكتاب قدرًا من الصّبر على لأواء البحث في لغاتٍ مختلفة، منها الفارسيّة والتركيّة والعربيّة والإنكليزيّة، عزيزَ النظير.

وسأديرُ الحديثَ هنا حولَ ثلاث مسائلَ هي المؤلِّفُ والمؤلَّفُ وصنيعي في الترجمة.

أمّا المؤلِّف، فهو فرانكلين د. لويس Franklin D. Lewis، الأستاذُ المشاركُ للّغة الفارسيّة في قسم دراسات الشّرق الأوسط وجنوبيّ آسية في جامعة إموري Emory University في أطلنطة (أمريكة) ، والخبيرُ في الأدب الفارسيّ.

في عام ١٩٩٥م، فازت رسالتُه عن الشاعر الفارسيّ سَنائي بجائزة السَّنة لأفضل رسالةِ دكتوراه من مؤسّسة الدّراسات الإيرانيّة. وفي عام ١٩٩٦م بدأ العملَ بالبحث المضني الذي اكتمل بمؤلَّفه «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا»، الذي نُشِر ليلقى تصفيقًا نقديًّا من كلّ الأكاديميين والقرّاء العاديين. فإنّه في عام ٢٠٠١م، وتقديرًا لهذا الكتاب، ظفر لويس بجائزة جمعية الزمالة البريطانيّة ـ الكويتيّة British-Kuwait Friendship Society Award، التي تقدّمها الجمعيّةُ البريطانيّةُ لدراسات الشّرق الأوسط لمؤلِّف أحسنِ كتابٍ منشورٍ في بريطانية العظمى، كائنًا بذلك أوّلَ أمريكيّ ينال الجائزةَ في تاريخها ذي السّنوات الأربع [في ذلك الحين].

ولعلّ أبرز ما يميزُ صنيع السيّد لويس هو صبرُه على البحث والتنقير، وامتدادُ يده

إلى مصادر ومراجع فارسيّة وتركيّة وإنكليزيّة يعزّ الوصولُ إليها والإفادةُ منها.

وأمّا الكتابُ المؤلَّف فهو الذي يحمل في الإنكليزيّة العنوان:

Rumi: Past and Present, East and West- The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi

وقد نشرته دار نشر وَنْوُورلد Oneworld Publications Limited في بريطانية عام ٢٠٠٨م.

ويتألّف الكتابُ من خمسة أجزاء وخمسة عشر قسمًا. أمّا الجزءُ الأوّل من الكتاب، الذي يحمل العنوانَ «آباء الرّوميّ في الرّوح»، فيفصّل القولَ في شأن كلٍّ من بهاء الدّين وَلَد، والدِ الرّوميّ؛ وسيّد برهان الدّين محقّق التّرمذيّ، أستاذ الرّوميّ الرّوحيّ؛ وموضوع تولّي الرّوميّ الأمورَ بنفسه؛ وشمس الدّين التّبريزيّ، الذي أحدث انقلابًا خطيرًا في تفكير الرّوميّ وتصوّراته ومواقفه.

وأمّا الجزءُ الثاني، «أبناء الرّوميّ وإخوته في الرّوح»، فمندوحةٌ للحديث عن انتقالِ اهتمام الرّوميّ من شمس تَبريز إلى الابن سُلطان وَلَد؛ الرّوميِّ المحفوف بالأساطير عند المتحدّثين عنه في الزمان القريب من زمانه.

ويخصِّصُ الجزءُ الثالث من الكتاب للكلام على «النصّوص والتعاليم»، ويعالج ثلاثَ مسائل، هي سيرةُ حياةٍ واقعيّة للرّوميّ؛ ومنظوماتُ الرّوميّ إذ يقدِّم فيه ترجمةً لخمسين منظومة مختارة من غزليّاته ومثنويّه ورُباعيّاته؛ وتعاليمُ الرّوميّ؛ إذ يقف المؤلّفُ هنا عند الفِكَر الأساسيّة في تعليم الرّوميّ وعقائده الصوفيّة الأساسيّة.

ويُعَدّ الجزءُ الرّابعُ للحديث عن «الرّوميّ والمولويّين في العالَم الإسلاميّ». وثمّة حديثٌ مفصَّلٌ عن الطريقة المولويّة في نشأتها وتطوّرها بعد مولانا، وعن الرّوميّ في العالَم الإسلاميّ.

ويتناول الجزءُ الخامس الأخيرُ «الرّوميّ في الغرب، وحولَ العالم». ويدور الحديثُ هنا حول أربعة محاور هي: الرّوميُّ داخلَ الوعي الغربيّ؛ وتاريخٌ لدَرْس الرّوميّ؛ وترجماتٌ وتحويلات وأداءات وروايات واستلهامات لآثاره؛ والرّوميّ مُظهَرًا في وسائل الإعلام المختلفة في العصر الحديث. وهناك مقدّمتانِ وخاتمةٌ حولَ ثمرة الترجمة، ومجموعةٌ من الخرائط، وقائمةُ المراجع حيث تُوضَح مختصراتُ المصادر المقتبس منها على نحوٍ متكرّر، وقائمةُ الحواشي والتعليقات التي ترد أرقامها في تضاعيف الكتاب.

وينبغي أن يعلم القارئ الكريمُ أنّ الأصلَ الإنكليزيّ للكتاب مجلّدةٌ واحدةٌ من ٦٦٥ صفحة، في كلّ منها ما يدنو من اثنين وأربعين سطرًا؛ وحين وجدتُ أنّ عدّةَ صفحات الترجمة تتخطّى ١٢٥٠ صفحة، بدا لي أنّ تقسيم هذه النشرة العربيّة للكتاب أمرٌ لا مفرّ منه. وهكذا أُخرجت الترجمةُ في كتابين؛ يضمّ أوّلهما مقدّماتِ الكتاب وسبعةَ أقسامٍ منه (١ ـ ٧)، ويضمّ الكتابُ الثاني ثمانية الأقسام الباقية (٨ ـ ١٥) مضافًا إليها الخاتمةُ والخرائطُ ومختصراتُ المصادر المقتبس منها على نحو متكرّر وبياناتُ الإحالات المرجعيّة.

والكتابُ، في الجملة، عمَلٌ موسوعيّ نفيسٌ، يقدِّم أرضيّةً علميّةً رصينةً تتناولُ الرّوميّ فَضاءً جغرافيًا وتكوُّنًا معرفيًّا على آباء روحيّين كبار، وإنتاجًا أدبيًّا وعِرْفانيًّا قُيّض له أن يُنزَلَ منزَلًا عليًّا في ذواكر أشخاصٍ على امتداد البسيطة، وطريقةً صوفيّة تهيّأ لها أنصارٌ ومريدون في أصقاع مختلفة من المعمورة، وتأثيرًا قويًّا تَخلّل بيئات ثقافيّة شرقيّة وغربيّة، قديمًا وحديثًا. وفي الجملة، يقدِّم كتابُ **«الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا»** مادّةً معرفيّةً عن الشّاعر العارف الكبير مولانا جلال الدّين الرّوميّ مبنيةً على التحقيق والكَشْف وتقليب النظر في المصادر وفي الأنظار والأخبار لتخليص الحقيقيّ من الأسطوريّ والرّاسخ من المتأرجح من المعلومات والمعارف المتصلة بهذا المبدِع الكبير وأشياخه وتلاميذه.

وفي مستطاعي أن أقول إنّ ترجمتي العربيّة لهذا الأثَر النّفيس بعثت في نفسي قدرًا من الاطمئنان إلى أنّ هذا الشّيخَ العظيم، كما سمّاه شاعرُ الإسلام في العصر الحديث محمّد إقبال، وميراثَه الأدبيّ والعِرْفانيّ المذهلَ، سيكونان في متناول طلبَة العِلْم والمبدِعين من أبناء العرب، وهم ـ فيما أرى ـ في حاجةٍ إلى النّهل من هذا المعين الثّرّ والإفادة من «ماء الحياة» الذي يغدقه في كؤوس لا آنقَ ولا أجملَ. ذلك لأنّنا في حاجة ماسّة إلى منتَج أدبيّ يرتقي بسلوكنا وفِكَرنا وتصوّراتنا، لكي نحيا أحرارًا أقوياء في أوطان حرّة قويّة ويكون لنا وجودٌ محترمٌ بين أمم الأرض. فقد غشينا من انحدار السلوك وضحالة التفكير وتقاصُر الهِمَم ما جعلَنا كمن يهيم على وجهه في بيداء لا تُعرف لها بداية ولا نهاية. ولأنّ جملةَ ما قدّمه الرّوميّ نوعٌ من الفِكْر الإيمانيّ العمليّ المؤصِّل لإنسانيةِ الإنسان واحترامِ وجوده الحرّ المبدِع وضمان تخلّقه بخلائق الحقّ والخير والجمال، تظلّ قراءةُ سيرته وتأمّلُ فِكَره وتبصّراته والاستضاءةُ بضياء كلماته هاديًا نحو مُستزادٍ فكريّ وفنّيّ تنعم فيه العقولُ والنفوسُ ببهَجاتٍ تنصر الحقَّ على الباطل، وتعزّز جبهةَ الخير في مواجهة الشّرّ، وتشدّ أزْرَ الجمال الموهِن لكيد القُبح. وإنّه لو أعملَ الإنسانُ النظرَ في جملة أسباب تخلّفنا لاستبان أنّ من ذلك، وربّما من قويّ ذلك، ما يقدَّم لناشئتنا باسم الفكر والأدب من تصوّرات ومقولاتٍ وضروب سلوكٍ تُشيع كلَّ أنماط الهزيمة والتحلّل من المسؤوليّة ورفضِ الآخَرِ، الأخِ الإنسان، والأثَرة والأنانيّة ومجانبة منطق الحقائق. إذ يفتقر المنجَزُ الثقافيّ البشَريّ عندنا، في الأعمّ الأغلب، إلى ما يزيدنا بَصَرًا بذواتنا وماهيّاتنا وماهيّات عناصر الحياة وإمكانيات الفعل المحيطة بنا والمتاحة لنا، ويرسمُ لنا آفاقًا من الأمَل الجادّ الباسمِ الذي يُنعِش حيويّتنا ويقوّي إرادةَ الحياة والبِناء

لدينا؛ إذ ليست منجزاتُ التقدّم البشريّ سوى فِكَرٍ عالية اقترحتْها أخيلةُ المبدِعين وعشقتْها قلوبهم وحبّبتْها إلى أجيالهم والأجيال اللّاحقة لهم المتأمّلةِ لآثارهم. وإنّه من وحْي هذا الفَهْم يأتي تقديمُنا هذه الشخصيّةَ العبقريّة المبدِعة، التي يصوّر العلّامةُ محمّد إقبال منزلتَها وتأثيرَها فيه على هذا النحو:

صيّرَ الرّوميُّ طيني جوهرا — من غُباري شاد كونًا آخَرا

وقد يزيد ثقةَ القارئ العزيز بكتاب «الرّوميّ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا» أن نُثبت له ترجمةً لما كُتب على صفحة الغلاف الأخير لهذه الطبعة التي ترجمناها، في شأن هذا الكتاب:

«اعتمادًا على سلسلةٍ واسعةٍ من المصادر، ممتدّةٍ من مؤلّفات الشّاعر نفسه إلى آخِر ما كُتب في الموضوع من وجهة علميّة، تدرسُ طَبْعةُ الذّكرى السّنويّة الجديدةُ للعمل الفائز بالجائزة الإطارَ المكانيّ والزمانيّ الذي عاش فيه جلالُ الدّين الرّوميّ وميراثَه وأهمّيتَه المستمرّة، هذا الشاعرُ الأكثر رواجًا اليومَ today's bestselling poet في الولايات المتحدة.

وإضافةً إلى تقديمِ نظراتٍ جديدة إلى السّياق الفلسفيّ والرّوحيّ الذي كان الرّوميّ يؤلّف فيه، وتقديمِ تحليلٍ عميق لتعاليمه، يعطي لويس اهتمامًا خاصًّا لشعْبية الرّوميّ المتواصلة في الغرب، حيث يحظى بعددٍ هائل من الأتباع. وإنّه بتقديمِ ترجماتٍ جديدة لما يربو على الخمسين من منظومات الرّوميّ وإدخالِ مقبوساتٍ نَثْريّة لم يُقيَّض لها أن تُرى من قبْلُ، تتغنّى هذه الطّبعةُ المعدّلةُ لدراسة لويس المتميّزة جدًّا Lewis' Landmark Study بإغراء الرّوميّ الصّاعق، الذي ما يزال قويًّا مثلما كان دائمًا بعد ثماني مئة عامٍ من وفاته.

أمّا عملي في الترجمة والجهدُ الذي بذلته فيها فيعلمُ ربيّ وحْدَه كمّه وكيفَه. وأمّا ما دفعني إلى أن أسخو بماء العينين وبالبقيّة من نشاط جسدٍ يعالج عقبات ثنيّات طريق السّتّين من العمر، فهو عِشْقٌ لهذا الحِبّ العملاق الذي أنبتَ شجرتَه بستانُ الإسلام العظيم، وتعلّقٌ بحياةٍ نلتُها من أعباق أنفاسه الباعثة للحياة، كأنفاس المسيح، عليه السّلام. وهذا الكدْحُ والكدّ أحتسبه عند ربيّ، وأنتظر كِفاءَه ومزيدَه يومَ «لا ينفعُ مالٌ ولا بنونَ إلّا من أتى اللهَ بقلبٍ سليم». وابتغاءَ ألّا أكون جاحدًا لنِعَم المنعِم، عزّ وعلا، أقولُ إنّ خيرًا كثيرًا أصابني من الاحتفاء بهذه الشخصيّة. ولعلّ من مجالي هذا الخير الكثير ما حباني ربيّ سبحانه من قدرة على التعامل مع مصادر الرّوميّ بالفارسيّة وما كُتب عنه في الإنكليزيّة.

وقد حرصتُ في أداء مقاصد المؤلّف بالعربية على أن أكون وفيًّا للأصل دقيقًا في نَقْل مطالبه وسَرْد دقائقه. وساعدني في ذلك ما هيّأ لي المولى سبحانه من الظفر بترجمةٍ فارسيّة جيدة للكتاب، بقلم الأستاذ الدّكتور حسن لاهوتي، الذي أجدُ بيني وبينه قدرًا من التشابه يتجلّى في اهتمامنا المشترك بالرّوميّ وترجمتنا عن الإنكليزيّة أعمالًا تتصل به. وأذكرُ في هذا الشّأن أنّنا، نحن الاثنين، ترجمنا قبْلُ كتابًا متميّزًا أُلّف عن الرّوميّ بالإنكليزيّة، هو: The Triumphal Sun ، للأستاذة الكبيرة المرحومة أنّيماري شيمل (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٣م). ترجمه هو إلى الفارسيّة بعنوان: «شكوه شمس»، وترجمتُه أنا إلى العربيّة بعنوان: «الشمس المنتصرة». وقد هيّأت ترجمةُ الدكتور لاهوتي عَوْدًا ميسّرًا إلى المادّة الفارسيّة الأصل الغزيرة في كتاب السيّد لويس؛ الأمرُ الذي يجعل ترجمتي أدنى إلى روح مولانا الرّوميّ وروح أشياخه وتلاميذه، وإلى روح التقليد الصوفيّ الذي متح من معينه ورفع صَرْحَه حتّى وصل

إلينا على الصّورة التي تمثُل أمامَنا اليومَ. ويستبين قيمةَ هذا الصّنيع مَنْ يقارن بين التّرجمات الغربيّة لآثار الرّوميّ والأصل الفارسيّ لهذه الآثار.

وفي مستطاعي القولُ إنّ التّراكم المعرفيّ الذي هيّأه لي ربّي سبحانه في مجال التصوّف عمومًا، وتصوّف الرّوميّ خصوصًا، وفي مجال المصطلح الصوفيّ في العربيّة والفارسيّة والإنكليزيّة، ملّكني قدرًا جيّدًا من أدوات النّجاح، في المهمة التي وجدتُني أنهدُ إليها.

وكنتُ حريصًا، قدْرَ المستطاع، على أن تأتي التّرجمةُ مستجيبةً لروح العربيّة ومنطقها وسَمْت عبارتها، وإن كان ذلك يعزّ أحيانًا.

وجرت عادتي في هذه الترجمة، وفي سابقاتها، على أن أحافظ على أرقام صفحات الأصل في تضاعيف الترجمة، قصْدًا إلى تسهيلِ المقارنة بين الترجمة والأصل، وإبقاءِ أرقام الإحالات داخل الأصل على ما هي عليه في الترجمة. وألفتُ انتباهَ القارئ الكريم إلى هذا الملحظ.

وبعدُ، فهذه خدمةٌ يسيرةٌ هيّأني المولى، سبحانه، لأدائها لفِكْر هذا العارف الكبير، وجهدٌ أسألُ قاضي الحاجات أن يباركه، ويجعله من قبيل الغذاء الرّوحيّ الذي يجعل الخَلْقَ أقربَ إلى مُراد ربّهم وأكثرَ احتفاءً بإنسانيّتهم وتقدّمهم في هذه الدّنيا وفي تلك الأخرى. إذ نظلّ في حاجةٍ إلى فِكْر ذلك المفكّر الذي يجعل أمّتَه قائدةً سيّدة، كما قال ذلك المفكّرُ والشّاعرُ الجزائريّ أحمد سحنون:

لـيس العظـيمُ الـذي قـد سـاد أمّتَـه ... بــسِحْرِ منطِقــه أو خُلْقِــه الحــسَنِ

أو اســتردّ لهـــا حقًّـــا بـــصارمِهِ ... أو ذاد عنهـا العِـدا أو عَـسْفَ مُمتهِنِ

إنّ العظــيمَ الــذي مــذ جــاء أمّتَــه ... سادت بـه أُممًـا سـادت عـلى الـزمنِ

والله، سبحانه، هو الهادي إلى حُسْن القول والعمل.

حلب المحروسة، يوم الأربعاء، السّابع والعشرين من شهر شوّال ١٤٣١ هـ

السّادس من تشرين الأوّل ٢٠١٠ م

و«إنّي عبدُ الله»

عيسى بن علي بن عيسى العاكوب

كلمةٌ أولى

«الكلامُ الذي يطلعُ من الرّوح، يحجب الرّوح». في هذا البيت الافتتاحيّ لواحدةٍ من غزليّات الرّوميّ، يعبّر الشاعرُ عن المفارقة التي تقع في قلب شعره: عجْزُ الكلمات، عجزُ اللغة، عن نَقْل الحقيقة. تُدخِلُ الكلماتُ نفسَها بين الرّوح والحقيقة كالحجاب الذي يسترُ وجْهَ المعشوق عن العاشق المُعنّى؛ أو (في صورة أخرى من الغزلية نفسها)، كالصَّدَفة التي تخفي لُبّ المعنى. «شُقّ الصّدَفةَ لعلّكَ تصلُ إلى لُبّ المعنى»، هكذا ينصح الشاعرُ؛ «بدّد الحُطامَ الطّافي، مع الزَّبَد، على سطح البحر، لكي تصل إلى صفاء أعماق البحر». وعند الرّوميّ، الخلْقُ كلّه حجابٌ بين الكائن الإنسانيّ الباحث والحقيقة:

هذه الدّنيا الفانيةُ علامةٌ لآية الحقّ؛

لكنَّ هذه العلامةَ نفسَها تحجبُ جمالَ الحقّ.

فماذا يمكن أن نفعلَ بشاعرٍ هو، برغم إقراره بعجز اللغة وحديثه الدّائم عن نفوره من نَظْم الشِّعر، بين الأكثر إنتاجًا من الشعراء الفُرس: ناظمًا آلافَ الغزليّات، وعشرات الآلاف من أبيات الشعر القصصيّ ـ التعليميّ المعروف بالمثنويّ؟ إنّ التاريخَ الطويل للنقاش والبحث حول هذا الشاعر ـ الشّرقيَّ منه والغربيّ ـ أوجدَ رومِيّين كثيرين: الصّوفيّ الواجد؛ العارف؛ المعلِّم والواعظ؛ الدّرويش المولويّ، الغارق في دوران الرّقص. تحدّثَ كُتّابُ مناقب الأولياء (كالأفلاكيّ، مثلًا) عن أعماله الخارقة للعادة أو كراماته؛ وسعى مؤلّفون أكثر اعتدالاً إلى جَعْل فِكَره المعبِّر عنها في قصائده منظومةً في المعرفةالإلهية الكَشْفية.

فمَنْ كان الرّوميّ؟ ماذا كان الرّوميّ؟ تحاول دراسةُ فرانك لويس Frank Lewis أن تبني من جديد الإنسانَ والشّاعرَ، وهي تفعل الأمرين كليهما، فيما أحسب، على نحوٍ ناجح جدًّا. كان الرّوميّ، قبْلَ كلّ شيء، مُبْعَدًا عن وطنه الأمّ، خُراسان. رحَلَ كثيرًا في طلب العِلْم (الذي كان، إذ ذاك، الممارسةَ المشتركة بين علماء المسلمين)، وفي طلب المعلّمين. في مرحلةٍ ما، لقيَ الشخصيةَ الغامضةَ، شمسَ تبريز. ويجتهد لويس، مضيفًا إلى رصيده العظيم، لكي يكشف اللّغزَ، والأساطيرَ، التي تحيط بعلاقة الرّوميّ بمعلّمه العظيم هذا، صاحب الاسم الذي ـ بدلًا من اسم الرّوميّ نفسِه، كما يمكن أن يكون قد تُوقِّع ـ يشي بالأبيات الختاميّة لكثير من غزليّاته.

[xiv] برغم أنّ الوجودَ ليس سوى جزءٍ من شمس تَبريز،
هو جزءٌ يحجب الرّوحَ عن مصدره.
يا شمسَ تَبريز، أنت شمسٌ لفّها غيمُ الكلمات
عندما طلعتْ شمسُك محت الأقوالَ.

كان الرّوميُّ معلّمًا، لديه تلاميذ كثيرون. خلَفَ والدَه بهاء ولَد في إمامة ما أصبح فيما بعدُ الطريقةَ المولويّة، وأوجدَ رقصَها الدّورانيّ الطقسيّ، الذي نُظِم من أجله كثيرٌ من غزليّاته. ما كان زاهدًا يدين العالَمَ وزخارفَه ليكرّس نفسَه لعادةٍ دينيّة في زاوية قصيّة وهادئة؛ على العكس من ذلك، كان آلفًا للبلاطات وللأمراء وللمسؤولين الكبار، الذين قدّم لهم الإرشادَ الرّوحيّ. (أكثر من ذلك، كما يقصّ الأفلاكيُّ الحكايةَ، في كَشْف أنّه قد استُبدل به شخصٌ آخر في منصب المرشد الرّوحيّ لأحد الأمراء، تقدّم الرّوميُّ في نوبة غضبٍ وتنبّأ بمصيرٍ رهيب للأمير

المعنيّ ـ وهو الكشْفُ الذي حدَثَ على نحوٍ يمكن التنبُّؤ به، برغم أنّ الرواية كما يبدو متناقضةٌ من الوجهة التاريخية تناقضًا تامًّا).

باختصارٍ، كان الرّوميّ أشياءَ كثيرة ـ مثلما قد نتوقّع من شخصٍ حقيقيّ، لا من وليّ بطلٍ في كتب مناقب الأولياء، أو من تراكيب أحدث عهدًا من قبيل «الرّوميّ الصّوفيّ»، «الرّوميّ الشاعر»، وهلمّ جرّا. كان، من ناحيةٍ واحدة، رجلًا مثقّفًا جدًّا، وليس شعرُه ـ حتّى الغزلياتُ ـ الدّفقاتِ المنتشيةَ للصوفيّ الواجِد، بل يمكن أن يكون في غاية التركيب. وهكذا فإنّه، عند حُداء «الجِمال الثّمِلة» التي أسكرها صوتُ الحادي إلى درجة أنّها أخذت ترقص، يعوِّل على جمهوره ليربط بين «جِمالِ الحقّ» هذه ـ الصوفيّة الدّوّراين ـ والناقةِ المعجِزة المرسَلة (هكذا يقول القرآن) إلى النبيّ العربيّ صالح، وهي التي عقَرَها قومُ صالح، الذين لم يستطيعوا (أو رفضوا) الاعترافَ بهذه العلامة الإلهيّة على رسالته النبويّة. حتّى إن كانت (هكذا يمكن أن نفسّر) تجعل كثيرًا من الناس يعترفون بالطبيعة الإلهيّة لدعوة الصوفيّ.

إنّها هذه الشخصيةُ المركّبةُ المتعدّدةُ الجوانب التي يحاول لِويس ـ على نحو ناجحٍ في رأيي ـ إعادةَ بنائها في هذا الكتاب. ويبدو أنّه قرأ كلَّ شيء، في كلّ لغة لها صلةٌ بالموضوع، ممّا كتبه الرّوميّ ومما كُتب حوله، ومادةً كثيرة ذات صلة إضافةً إلى ذلك (مثلًا، مقالات شمس تبريز نفسِه، التي تقدِّم على الأقلّ مظهرًا لفظيًّا وصورةً لهذه الشخصية المبهمة المختلفة).وهو يفكّ ويعرّي الأساطيرَ والقراءات المضلّلة والتمثيلات الخاطئة؛ على الأقلّ، يقدّم تعبيرًا مناسبًا عن الرّوميّ الشاعر. لأنّ هذا هو ما يبقى لنا (لمعظمنا، الذين لن يحفروا ويتعمّقوا في رسائل الرّوميّ، أو مقالات شمس،

أو سوى ذلك من المادّة المرجعيّة المتناقضة والمتضادّة): ذلك الفيضُ الضخم من الشعر الذي، برغم إصرار الرّوميّ على عجز اللغة، يُظهر تعلّقَه الدّائم به، محاولتَه على الأقلّ الإشارةَ إلى ذلك العصيّ على الوصف ـ الإشارةَ إلى ما يقع، مثلما يقول هو في كثير من الأحيان، في «ذلك الجانب» الذي يضع الكلماتِ في فم الناي الذي يقصّ حكاياته عن الابتعاد عن أصله في القسم الافتتاحيّ من المثنويّ، إن لم يكن التعبيرَ عنه تعبيرًا تامًّا.

[xv] وفي وقتٍ غدا فيه الرّوميّ صناعةً ناميةً (خاصّةً في الولايات المتحدة ـ وهي ظاهرةٌ يدركها لويس كما ينبغي؛ ربّما يُؤثِر القرّاءُ تفحّصَ المواقع الإلكترونية والأقراص المدمجة وأشرطة الفيديو وغير ذلك الخاصّة بالرّوميّ والمتعلّقة به)، هذا الكتابُ مُرحَّبٌ به تمامًا. ولا ريبَ في أنّه سيغدو مصدرًا لا غنى عنه لكلٍّ من طَلَبَةِ الرّوميّ (من الميول كلّها) والعلماءِ الذين يرغبون في إعداد بحث أوسع حول الشاعر. ذلك لأنّه برغم أنّ الكلمات ربّما تكون حجابًا، هي أيضًا (مثلما عرف الرّوميّ جيّدًا) علاماتٌ يمكن أن توجّهنا في الاتجاه الصحيح.

جولي سكوت ميسَمي

جامعة أكسفورد

مقدّمةُ المؤلّف

وفقًا لروزنامة التقويم العاديّ، وُلِد محمّد جلالُ الدّين الرّوميّ في ٣٠ أيلول ١٢٠٧م، لبهاء الدّين ولَد، ربّما في بلدة وَخْش. وقد كان لمناسبة الذكرى السنوية الثماني مئة لولادة الرّوميّ أن تُلهِم الكثيرَ من الاحتفالات بالذكرى والمؤتمرات (بعضُها رعته الحكوماتُ أو الأمم المتحدة) في أوروبّة وأمريكة الشمالية والشرق الأوسط وآسية الجنوبية، وتؤكّد كلّها منزلةَ الشاعر بوصفه رمزًا للتصّوف الإسلاميّ والحوار الحضاريّ. طبعًا، حتى قياسُنا لمرور الزّمن يستلزم تفاوضًا حضاريًا. وُلِد الرّوميّ في السّنة القمرية ٦٠٤ للهجرة، ورَحلَ في سنة ٦٧٢هـ. وفقًا للتقويم القمريّ الإسلاميّ نجد أنفسَنا الآنَ في العام ١٤٢٨هـ، برغم أنّ بلدانًا كثيرةً في العالم الإسلاميّ تستعمل تقويمًا شمسيًّا شبيهًا، مثل إيران، حيث يتقدّم العامُ من اعتدالٍ ربيعيّ إلى اعتدالٍ ربيعيّ، ووفقًا لهذا التقويم نحدّد العامَ الحاليّ بأنّه عام ١٣٨٦ للهجرة. وحقيقةُ أنّنا نحدّد هذه الذكرى السنوية بالتقويم الشمسيّ الغريغوري، أو «التقويم العاديّ»، في عام ٢٠٠٧م، بدلًا من التقويم القمريّ الإسلاميّ الذي قَدّر به الرّوميُّ عُمُرَه، أو التقويم الشمسيّ الذي تستعمله رسميًّا بعضُ البلدان الإسلاميّة في الأزمنة الحديثة، ليست إلّا واحدةً من الطّرق التي يكسِر بها التلقّي الحديثُ للرّوميّ شعاعَ الماضي.

فيما مضى في القرن التاسع عشر نُشِرت شائعاتٌ في شأن احتفالات دراويش المولويّة من جانب رحّالة غربيّين عائدين من مصر وتركية. كان الدّراويشُ الدّوّارون معروفين حتى في مناطق بعيدة مثل ميسوري Missouri. في رواية «مغامرات توم سوير

«Tom Sawyer Abroad (NY: Charles L. Webster, 1894) يأخذ مارك توين شخصيتَه الشهيرة، هُك فِنّ Huck Finn، على امتداد الطريق من الميسيسبّي إلى النّيل، مجتازًا المحيط الأطلسي والصحراء الكبرى في آلةٍ طائرة، يصحبه توم سوير وجيم. ويدَعُ توين هُك يحوم في سماء القاهرة ويظفر بنظرة سريعة إلى المولويّين، الذين لا يجدهم مختلفين كثيرًا جدًّا عن الناس الموجودين في الوطن (٢٠٥ ـ ٢٠٦):

ما أردتُ أن أراه كان درويشًا، لأنّني كنتُ مهتمًّا بالدّراويش بسبب الدّرويش الذي خَدَعَ سائق الجمل. وهكذا وجدنا مجموعةً في نوعٍ من الكنيسة وقد سمّوا أنفسَهم الدّراويش الدّوّارين؛ وداروا، أيضًا، ولم أر شيئًا مثل ذلك. ارتدوا قُبعاتٍ عالية مخروطية طويلة، وتنانيرَ من الكتّان؛ ثمّ داروا وداروا وداروا مِثْلَ فلَكاتِ المغازل، ووقفت التنانيرُ مائلةً، كان ذلك أجملَ شيءٍ رأيتُه في حياتي، وأسكرني النظرُ إليه. كانوا جميعًا من المسلمين، قال توم، وحين سألتُه ماذا كان المسلمُ، قال: كان شخصًا غير معدود من الكهنة Presbyterian. وهكذا هناك عددٌ كبير منهم في ميسوري، برغم أنّني لم أعرف ذلك من قبل.

[xvii] سافر توين نفسُه قبلُ إلى الشرق الأوسط عام ١٨٦٧م، التجربة التي يفصِّل القولَ فيها في عمَلِه «الأبرياء في الخارج The Innocents Abroad»، أو «رحلة الحاجّ الجديدة The New Pilgrim's Progress» (١٨٦٩م)، ثمّ بدءًا من سبعينيات القرن التاسع عشر كان مأخوذًا جدًّا بشاعرٍ فارسيّ مختلف، هو عمر الخيّام، الذي وصف توين رباعيّاته بأنّها «الشعرُ الوحيدُ الذي حدث أن حملتُه معي». وكونُ توين استطاع هكذا أن يجد مزاجًا في السِّحْر الغربيّ مع «الدراويش الدّوّارين»، وأن ينتهز الفرصةَ

ليسخر قليلًا من التعصّب الدّينيّ، ربّما يُوضِح كم هو قديمٌ الزمانُ الذي بدأت فيه الصورةُ الرمزيّة للرّوميّ والمولويّين تتشكّل في الغرب.

منذ الطبعة الأولى لكتاب «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا»، قبل سبعة أعوام، استمرّت مؤلّفاتٌ جديدة حول الرّوميّ، معظمُها ذو طبيعة شعبية، متضمّنةً روايات معدّلة جديدة أو ترجمات للغزليّات قدّمها طارئون على المشهد، في الظهور في الإنكليزية وفي لغات أُخَر. هناك كثيرون جدًّا، على الحقيقة، يحاولون تغطيةً منظَّمة لتاريخ النشر في الأعوام السّبعة الماضية، وبرغم ذلك لم يتغيّر فهمُنا العلميّ لسيرة حياة الرّوميّ وتاريخ تلقّيه على نحو ملموس. ولذلك أريد، في الوقت الذي أُدخلت فيه تغييراتٌ طفيفة في متن الكتاب (معظمُها تصحيحات للأخطاء)، أن أكرّس هذه المقدّمةَ لبعض المؤلّفات الجديدة المهمّة أو الاتجاهات التي انبثقت في الخطاب الشعبيّ والتأليف العلميّ حول الرّوميّ منذ عام ٢٠٠٠م.

برغم أنّ الفهارسَ الإلكترونية والإنترنت جعلت عمليةَ تتبع المصادر أكثرَ سهولةً، صدر بيانُ الكتب (الببلوغرافيا) المعلَّق عليه بالحواشي الذي أعدّه ماندانا صادق بهزادي، المذكورُ في كتاب «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقاً وغربًا» (انظر الصفحة ٥٥٨)، في طبعة ثانية موسَّعة جدًّا من ٦٣٧ صفحة: كتاب شناسئ مولوى (طهران: مركز نشر دانشگاهى، ١٣٨٠ هـ.ش ٢٠٠١م). وهو يقدِّم مرجعًا سهل التناول لوفرةٍ من الكتب والمقالات في لغات الشرق الأوسط واللغات الغربيّة، ويتضمّن تغطيةً موسَّعة للمخطوطات الفارسية لأعمال الرّوميّ. وسيتوق طُلّابُ الرّوميّ الجادّون إلى اقتنائه. المهتمّون على نحوٍ جادّ بالخلْفية الحنفية للرّوميّ والحركات الزهديّة

والصّوفية في شرقيّ إيران (فيما يتصل بالصفحة ١٦ والحاشية ٢ في الصفحة ٦٥٤) عليهم أن يراجعوا المقالاتِ حول الكرّاميّين التي أعدّها الأستاذ م.ر. شفيعي كدكني في: الجانب العرفانيّ في عقيدة الكرّاميّة، أربع مقالات (بالفارسيّة: جانبُ عرفاني مذهب كرّاميه: چهار مقال) (طوكيو، ١٩٩٩م).

ومنذ نَشْر «مقالات شمس تبريز» في صورة كاملة في عام ١٩٩٠م (أجزاءٌ منه بدأت بالصدور في سبعينيات القرن العشرين)، صرنا نعرف الكثيرَ عن هذه الشخصية المبهمة التي أحدثت ثورةً في الممارسة الدّينية عند الرّوميّ. إنّ كتابَ « الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقاً وغربًا»، الذي نُشر في عام ٢٠٠٠م، قدّمَ المقبوسات الكبيرة الأولى من «مقالات شمس» في الإنكليزية (انظر الجزء ٤). ومنذ ذلك الوقت، في أية حال، ترجمَ وليم چتك William Chittick الشطرَ الأكبر من المتن الضخم لـ «مقالات شمس» تحت عنوان «**أنا والرّوميّ: السّيرة الذّاتية لشمس تبريز** :Me and Rumi» The Autobiography of Shams-i Tabrizi (Louisville, KY: Fons Vitae, 2004) مرتبًا من جديد على نحوٍ مفيد الأجزاءَ المفكّكة من الأصل الفارسيّ في بينة قصصيّة مرتّبة زمنيًا تجعل التعليقات المتناثرة التي سجّلها المريدون أكثرَ إفادةً (انظر الصفحات ١٣٦ ـ ٧ من هذا الكتاب). وهذا المصدرُ الرّئيس يقدّم دخولاً مباشرًا إلى فِكَر شمس وآرائه، ويذهب بنا بعيدًا عن [xviii] الأساطير التقليدية، التي كثيرٌ منها حافظَ عليه وواصل إحياءه ذلك الكتابُ الشعبيّ في سِيَر الأولياء لشمس الدّين الأفلاكيّ المسمّى «مناقب العارفين». على أنّ الأفلاكيّ ينبغي أن يُقرأ بحذرٍ وتنبّه، لا بسذاجةٍ وتسليم، لما هو عليه: تجميعٌ لروايات شفوية كانت تدور في قُونِية في الجيل الثاني والثالث وحتّى

الرّابع بعد وفاة الرّوميّ. ويظلّ عملُ الأفلاكيّ يحتوي على تفاصيل تاريخية قيّمة، وكذلك على المرويات الوِلائية [نسبةً إلى الوِلاية] والأسطوريّة التي تتصل بالرّوميّ (انظر الصفحات ٢٤٩ ـ ٦٠ من هذا الكتاب). والترجمةُ الرصينة المزدانة بالحواشي والتعليقات التي أعدّها جون أوكين John O'Kane تجعلُ الآنَ العملَ الكاملَ متوافرًا في الإنكليزية بعنوان The Feats of the Knowers of God (ليدن: بريل، ٢٠٠٢م).

في شأن مؤلّفات الرّوميّ، جاء البحثُ مستفيدًا على نحوٍ ما من طبعة المثنويّ التي أعدّها محمّد رمضاني لدار نشر كلالهٔ خاور (طهران، ١٣١٥ ـ ١٩ هـ.ش/ ١٩٣٦ ـ ٤٠م)، التي تخلّلت طبعاتٍ جديدة كثيرة وجعلت المنظومةَ متاحةً بتمامها لجمهور أكبر من المتحدّثين بالفارسية.

وقد حلّت نشرةُ رينولد نيكلسون العلمية الرصينة للنصّ الفارسيّ محلَّ هذه، وأُعيدت طباعتُها مرّات بأحجام مختلفة لدى ناشرين كثيرين، برغم أنّ ذلك يحدث غالبًا من دون التعليقات والتصحيحات والتعديلات المختلفة التي أدخلها نيكلسون، عندما أصبحت مخطوطاتٌ إضافية في متناول يده على امتداد السنين الطويلة للعمل في المشروع (انظر الصفحات ٣٠٦ ـ ٨ من هذا الكتاب). وقد أعدّ حسن لاهوتي حديثًا طبعةً حديثةً من أربعة مجلّدات، تجمع بين كلّ تصحيحات نيكلسون وتعليقاته على النصّ الفارسيّ، وهي مصحوبة بفهرس للأبيات: **مثنوى معنوى**... آخرين تصحيح رينولد أ.نيكلسون (طهران، نشر قطر، ١٣٨٣ هـش/٢٠٠٤م).

وإضافةً إلى هذا، يتواصل ظهورُ طبعاتٍ أو مصوَّرات معتمِدةٍ على أقدم مخطوط، مخطوط قُونِية لعام ٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م. وبرغم أنّ هذه ليست أقدمَ نسخةٍ باقية إلى الآن ـ

لعلّ مخطوطةً واحدة أو اثنتين تعودان إلى ما قبل هذا التاريخ بسنوات قليلة ـ اعتُرف على نطاقٍ واسع بأنها أوثقُ شهادةٍ لمتن المثنويّ، واعتُقِد أنها منسوخةٌ عن أصلٍ أقرّه الرّوميّ. طبعةٌ محقّقة أساسية أخرى للمثنويّ، أعدّها محمّد استعلامي، واعتمد فيها على مخطوطة إضافية، بدأت بالظهور في عام ١٩٨٣ م (طهران: زوّار ١٣٦١هـ.ش) وقد أُعيد طبعُها مرّات، مع طبعةٍ سادسة معدّلة ومصحّحة صدرت عام ٢٠٠٠م (طهران: سُخن، ١٣٧٩ هـ.ش). وتتألّف هذه من سبعة أجزاء، جزءٌ لكلٍّ من الكتب السّتة من **المثنويّ**، ويتضمّن كلّ جزء منها تعليقاتٍ واسعة، مضافًا إلى ذلك جزءٌ سابع فيه فهرسٌ للأبيات والآيات القرآنية والمقبوسات من الحديث النبويّ (انظر الصفحة ٣٠٩ من هذا الكتاب).واعتمد جاويد مجدّدي نشرةَ استعلامي في ترجمته الشعرية المقفّاة للمثنويّ: **الكتابُ الأوّل** (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤م)، الذي حاز جائزة Lois Roth للترجمة من الفارسيّة؛ وتُظهِر هذه الخطوةَ الأولى في أوّل محاولة منذ نيكلسون لترجمة المثنويّ الكامل إلى الإنكليزية.

لمن يتعاطون النصّ الفارسيّ **للمثنويّ**، توجد أدواتٌ مرجعية جديدة. كشّافُ الألفاظ المقارن لثلاث طبعات مختلفة للمثنويّ يقدَّم في عمل الرّاحل محمّد تقيّ جعفري (Allameh-jafari.com) المسمّى «**از دريا به دريا**» ذي المجلّدات الأربع (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٩٨٥ ـ ٦م)، الذي يضع الكلمات والعبارات والمصاريع مثلما تظهر في نشرة رمضاني ذات الثمانية والعشرين ألف بيت (دار نشر كلالة خاور، ١٩٣٦ ـ ٤٠)، في شرح جعفري على **المثنويّ** [xix] (طهران: انتشارات اسلامى، ١٣٦٦ ـ ٧ هـ.ش/ ١٩٨٧ ـ ٨م)، وفي نشرة نيكلسون ذات الخمسة والعشرين

ألف بيت. ولاحظْ أنّ شَرْحَ جعفري، **تفسير ونقد وتحليل مثنوى**، يمتدّ إلى خمس عشرة مجلّدة كاملة (انظر الصفحتين ٤٨١ و٥٧٧ من هذا الكتاب)، وأنّ دراستين جديدتين لجعفريّ حول الرّوميّ قد صدرتا (عقب وفاته)، في موضوع دَوْر العقل والعقلانية في فكر الرّوميّ، وفي الخاصّيات التي تجعل أعماله في غاية الجاذبية: **عقل در مثنوى** (طهران: يارانهٔ علوى، ٢٠٠٥م) و**عوامل جذّابيّتِ سخنان مولوى** (طهران: دفترِ نشرِ آثار جعفرى، ٢٠٠٣م).

يُستعمل كتابُ جعفري «**از دريا به دريا**» مفتاحًا للمجلّدات الثلاث الأصلية للنصّ الفارسيّ للمثنويّ الذي حقّقه نيكلسون مثلما طُبع في ليدن برعاية الوَقْف التذكاريّ لجِبْ E.J.W. Gibb Memorial Trust، الأمرُ الذي يجعل من الصعب الاستفادةَ منه عند العمل من نشرة مختلفة عن نشرة نيكلسون. لكنّ هناك كثيرًا من البرامج الحاسوبية computer programs على القرص المدمج تسهِّل الآنَ عمليةَ البحث عن الكلمات، وكذلك بعض المصادر على الشابكة، ومن ذلك: Mowlana.org. وإنّ البرنامج الحاسوبيّ للمثنويّ الذي أعدّته مؤسّسةُ Noorsoft.org (مركز البحث الحاسوبي للعلوم الإسلامية في طهران) يهيّئ الوصول إلى شروح حديثة كثيرة، وكذلك إلى نصّ المثنويّ، وإلى تلاوات مسموعة. ويتضمّن هذا البرنامجُ أيضًا ما يمكن أن نسمّيه شَرْحًا من مرحلة ما قبل العصر الحديث a pre-modern، لكنّه شرحٌ صنعَه مفكّر إيرانيّ ذو شأن، هو مُلّا هادي سبزواري (انظر الصفحة ٤٧٧ من هذا الكتاب)، الذي أكملَ عمله المسمّى بالفارسيّة «**شرحِ اسرار مثنوى**» في عام ١٨٦٦م تلبيةً لرغبة الأمير القاجاريّ، سلطان مراد ميرزا. هذا الشرحُ، طُبع على الحجر في عام ١٨٦٨م

بعنوان «**شرحِ مثنوى مولوى**» (طهران: مطبعهٔ مير محمّد باقر طهرانى، ١٢٨٥ هـ.)، ثمّ طُبع بالأفست مرّة أخرى في سبعينيات القرن العشرين (طهران: سنائى) قبل أن يصدر أخيرًا في طبعة محقّقة بعناية مصطفى بروجردي، السّفير الإيرانيّ إلى الفاتيكان، بعنوان: **شرح مثنوى حاج مُلّا هادى سبزوارى** (طهران: وزرات فرهنگ وارشاد اسلامى، ١٣٧٤ هـ.ش / ١٩٩٥ ـ ٨م)، ويصدرُ الآنَ في شكل رقْميّ. وقد أنتجت شركةُ نيستانِ جام (nayestan.com) قرصين مدمجين حاسوبيّن أعدّهما مفكّرٌ إيرانيّ مهمّ آخر، هو عبد الكريم سُروش: Sorush-e Qunye ، يحتويان على **مثنويّ** الرّوميّ واختيارِ واعظ كاشفي، ذي الحواشي والتعليقات، من المثنويّ (أي: **لُبِّ لبابِ مثنوى**؛ انظر في شأنه الصفحة٤٦٩)، مثلما حرّره وأنشده سروش؛ و **رسولِ آفتاب**، الذي يقدّم تسعًا وعشرين غزليّةً من ديوان الرّوميّ أنشدها سروش مصحوبةً بموسيقا پيمانِ خسروى. وفي هذه الأثناء، صدرت مجموعةُ مقالاتٍ لسروش في طبعة تقليدية على الورق في عام ٢٠٠٠م، تعالج موضوعات مهمّة مختلفة متصلة بالرّوميّ، تحت عنوان **كومارِ عاشقان: شمس ومولانا** (طهران: مؤسسهٔ فرهنگى صراط، ١٣٧٩ هـ.ش).

قدّر جعفري أنّ ما يقرب من ٢٢٠٠ آية مستقلّة من آيات القرآن يُشار إليها، أو تُقتبسُ أو تُشرحُ في مثنويّ الرّوميّ (**از دريا به دريا**، ١:٧). وقد قدّر متأمّلٌ آخر أنّ ما مقدارُه ستّة آلاف بيت من **المثنويّ** هو إمّا مقتبسٌ من القرآن وإمّا يعيدُ صياغة شيءٍ منه وإمّا يومئ إليه (انظر الصفحة ٣٩٦ من هذا الكتاب). وليس ثمّة حاجةٌ إلى إحصاء دقيق لإثبات أنّ إشارات الرّوميّ إلى تقليد النصّ المقدّس الإسلاميّ متكرّرةٌ ومتواترة، وأنّ كثيرين جدًّا من قرّائه الجادّين يجدون هذا مسألةً ذات أهمّية كبيرة. وفي السنوات

الأخيرة، كرّس بهاءُ الدّين خُرّمشاهي وسيامك مختاري أكثر من سبع مئة صفحة لعَرْض أبياتٍ خاصّة من المثنويّ مع شروحٍ للآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي ربّما تشير إليها: **قرآن و [xx] مثنوى**: فرهنگ واري (طهران: نشر قطر، ٢٠٠٥). كتابُ **أحاديث وقصصِ مثنوى** (طهران أمير كبير، ٢٠٠٢م) يدمج اثنين من الأعمال المرجعية للأستاذ الكبير بديع الزمان فروزانفر في مجلّدة واحدة: معجمه لأحاديث المثنويّ، الذي نُشر أصلًا بعنوان «**أحاديث مثنوى**» (طهران: مطبعة جامعة طهران، ١٩٥٥؛ طبعة جديدة في أمير كبير، ١٩٦٨)؛ وبحثه في المصادر التي يستمدّ منها الرّوميّ قِصصَه، **مآخذِ قِصَص وتمثيلات مثنوى** (طهران، مجلس، ١٩٥٤م). فهرسُ الآيات القرآنيّة الذي أعدّه هادي حائري (تـ ١٩٨٠م)، متّبعًا فيه تنظيمًا معكوسًا غير مألوف نسبيًّا، وقد نُشر بعد وفاة المؤلّف حاملًا العنوانَ العربيّ **نخبةُ العرفان عن آيات القرآن وتفسيرها** (طهران: حقيقت، ٢٠٠٤م)، يصنّف آياتِ الكتاب الكريم مرتّبةً وفق الترتيب الذي تظهر فيه في كلّ سورة ثمّ يورد لكلّ آية الأبياتَ التي قد تشير إليها في عمَلَي الرّوميّ: **ديوان شمس تبريز والمثنويّ** (انظر الصفحتين ٥٥٧ ـ ٨ والصفحة ٣٩٦). وفي هذه المرحلة، وفي شماليّ إيران (ساري: نشرظهر، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٤م) نشَرَ نظامُ الدّين نوري سبعة كتيّبات في الإشارات الموجودة في مثنويّ الرّوميّ إلى الأحاديث النبوية (**أحاديثِ مثنوي معنوى**) وإلى القرآن (**قرآن ومثنوي معنوى**).

والحقيقةُ أنّ نَظْمًا يصف مثنويّ الرّوميّ بأنّه القرآنُ بلُغة الفُرس ظهر في صورة واجهةٍ في كثير من الطبعات الحجرية الهندية للمثنويّ في القرن التاسع عشر. وهذان

البيتان مترجمان في «**الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**» حيث تُعاد نسبتُهما التقليدية إلى جامي (انظر الصفحتين ٤٦٧ و٤٦٩). وبرغم أنّ شَرْحَ محمّد وليّ أكبر آبادي (**مخزن الأسرار**، المؤلَّف في عام ١٧٢٨م، والمنشور في لكنو بعنوان «**شرح مثنوى**» في عام ١٨٩٤م، ص ٣) يعزو البيتين الجميلين إلى جامي، لم يُحدَّد موضعهما في أعماله المنشورة. ولم يُعثَر عليهما في الأعمال المطبوعة لشيخ بهائي، الذي نسب إليه محمّد رمضاني البيتين في طبعته للمثنويّ، بدلًا من جامي (طبعة كلالۀ خاور المذكورة قبْلُ، الصفحة vi). ويبقى على العلماء أن يتعقّبوا أصولَ هذا النّظم في مرحلة أقدم من ذِكْر أكبر آبادي لأصوله.

تظلّ السّوقُ في إيران رائجةً بين القرّاء العاديّين لشروح المثنويّ التي تعتمد شرحَ الأبيات بيتًا بيتًا، وهكذا يواصل الناشرون نَشْرَ هذه الشروح، سواءٌ منها المؤلَّفةُ في القرون الوسطى والأزمنة الحديثة. وسَّع سيّد جعفر شهيدي الشرحَ الذي بدأه فروزانفر، لكنه توقّف بسبب موته. وهذا الشرحُ لفروزانفر ـ شهيدي المؤلّف حديثًا، صدَرَ في طهران في عام ٢٠٠١ (علمى وفرهنگى، ١٣٨٠ هـ.ش)، ممتدًّا إلى ثمانية أجزاء. ولعلّنا نلاحظ أنّ الجزء الذي بقي موجودًا من شرحٍ لمؤلِّفٍ شيعيّ من أهل مشهد في القرن السابع عشر، هو محمّد صالح قزويني روغني (انظر الصفحة ٤٧٧ من هذا الكتاب)، هذا الجزء الذي لم يؤلّف حديثًا لكنّه نُشِر مرات كثيرة، حُقِّق ونُشر مرّتين في سنة واحدة (١٩٩٥م)، مرّةً بعنوان **كنوز العِرفان ورموز أصحاب الإيقان: شرح دفتر چهارم مثنوِي مولانا**، بتحقيق محمّد رضا ومعصوم بندرچي (طهران: معارف، ١٣٧٤ هـش)، ومرّةً بعنوان «**كنوز العرفان ورموز الإيقان:شرحِ اشعارِ مشكل اى مثنوى**،

بتحقيق أحمد مجاهد (طهران: روزانه، ١٣٧٤ هش). وجديرٌ بالملاحظة أنّ شرحًا جزئيًا وغيرَ معروف من قبلُ لشخصٍ اسمُه أبعد من كلمة عاديّة يجد محقّقَيْنِ مختلفين، وناشرَيْنِ مختلفين وربّما حتى جمهورين مختلفين. هكذا هي الصّفةُ المميزة لمثنويّ الرّوميّ.

[xxi] في شأن التعدّد اللغويّ لدى الرّوميّ (الصفحات ٣١٥ ـ ١٧)، يمكن أن نقول إنّه تكلّمَ وكتبَ بالفارسيّة لغةً أمًّا، وكتب وحادث بالعربية لغةً «أجنبيّةً» ذات ثقافة وربّما على أقلّ تقدير مرّ في السّوق بالتركية واليونانيّة (برغم أنّ ادّعاءاتٍ مسرفة جدًّا زُعمت في شأن تضلّعه من اليونانية الفصحى، أو كون لغته الأصليّة التركيّةَ). وإنّ إنشاءات الرّوميّ الشّعريّةَ الكثيرة بالعربيّة تُظهِر أنّ هذه اللغة كانت مهمّةً لديه وأنّه كان ضليعًا فيها، برغم أنّ علماء الأدب العرب لا يعدّون إسهاماته متممةً للتقليد العربيّ في الرسائل. والتركيةُ لم تكن حتى ذلك الحين أداةً أدبيّة مرسَّخة للأوزانِ الكمية الاصطلاحية التي استعملها الرّوميّ، هذا برغم أنّ ابنَه، سلطان ولَد، لعب دورًا مهمًّا في جَعْلها كذلك. وبرغم ذلك، تظهر أبياتٌ متفرقة باللغة التركية في غزليّات الرّوميّ. على الأقلّ، تخلط واحدةٌ من غزليّات الرّوميّ الملمّعة (ديوان ٢١٢١) أبياتًا تركيّةً وفارسيّةً وعربيّةً.

وأيًّا كانت الحال، فإنّ العربيّةَ، بعد عشرات الآلاف من الأبيات التي نظمها بالفارسيّة، هي اللغةُ «الأجنبية» الرّئيسة لدى الرّوميّ. وبصرف النظر عن المقبوسات المتكرّرة من آيات القرآن والأحاديث أو إعادات الصّياغة لأجزاء منهما، هناك أكثرُ من خمسين غزلية في ديوان الرّوميّ منظومة تمامًا بالعربيّة، بالإضافة إلى خمسين غزلية مُلمّعة أخرى، تتضمّن تقريبًا أعدادًا متساوية من الأبيات بالفارسية والعربيّة. هذه الغزلياتُ المختلطة (الملمّعات) تُنظَم أحيانًا على نحوٍ يكون فيه صدرُ كلّ بيت بالفارسيّة وعجزُه

بالعربيّة (من ذلك مثلًا الغزليةُ ذات الرّقم ٢٦٣ أو ذات الرّقم ١٢٩٣ من الدّيوان)؛ وأحيانًا تتبادل الأبياتُ اللغاتِ، ببيتٍ أو بيتين بالعربيّة، يليهما بيتٌ أو بيتان بالفارسيّة (مثل الغزلية ١٣٦٠ أو الغزلية ٢١١٩ من الدّيوان)؛ وأحيانًا تبدأ الغزليّةُ بستة أبيات أو سبعة بلغةٍ، يليها تقريبًا العددُ نفسُه من الأبيات باللغة الأخرى (مثلًا، الغزليّة ٢٦٢ أو الغزليّة ١١٧٦ من الدّيوان). وإنّ أطروحة الدكتوراه التي أعدّتها في جامعة هارفارد عام ١٩٩٩م نرجس فيراني بعنوان:

«I am the Nightingale of the Merciful», Macaronic or Upside-down?: the Mulamma'āt of Jalāl al –Din Rumi»

تقدِّم تحليلًا لغزليات الرّوميّ العربيّة والفارسيّة المختلطة.

وتكملةً للمعلومات المقدَّمة في «**الرّوميّ في البلاد العربيّة**» (في الصفحتين ٤٨٧، ٨)، يمكن أن نذكر أنّ الأجزاء السّتّة لترجمة المثنويّ ذات الحواشي والتعليقات التي قام بها عبد العزيز، وهي بعنوان «**جواهر الآثار**»، نُشرت أوّلًا من عام ١٩٥٧ إلى عام ١٩٦٨م (١٣٣٦ ـ ٤٧ هـ.ش) ثم أُعيدت طباعتُها لاحقًا في عامي ١٩٧٤ ـ ٥م (١٣٥٣ ـ ٤ هـ.ش) في مطبعة جامعة طهران. وفي هذه الفترة، في سنوات حديثة، نشر عيسى علي العاكوب عددًا من الترجمات العربية الجديدة لأعمال الرّوميّ في دمشق: **فيه ما فيه** (دار الفكر، ٢٠٠٢م)، **ورباعيّات مولانا جلال الدّين الرّوميّ** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م)، **ومختارات من الدّيوان**، نشرتها المستشارية الثقافية لجمهورية إيران الإسلاميّة في دمشق (٢٠٠٢م). وقد ترجم د. العاكوب أيضًا دراسةَ ميروفتش عن الرّوميّ (من الترجمة الإنكليزية للأصل الفرنسيّ إلى العربية) و«**الشمس المنتصرة**» لشيمل، ونُشِر الاثنان في عام ٢٠٠٠م

بعناية وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ في إيران. وفي الجامعة اللبنانيّة في بيروت، خصّص البروفسور فكتور الكك عددًا خاصًّا من مجلّة «الدراسات الأدبيّة» (العدد ٤١ ـ ٤٢، ربيع/ صيف ٢٠٠٣م) لمقالات علمية بالعربيّة والفارسيّة، وترجمات لشعر الرّوميّ، تشتمل على ترجماتٍ شعرية مقفّاة من المثنويّ والدّيوان أعدّها الكك.

[xxii] يناقش كتابُ «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا» الموقفَ من ممارسات اللّواط المشار إليها في مؤلّفات الرّوميّ (الصفحات ٣٢٠ ـ ٤). وتقدِّم مؤلّفاتٌ جديدة كثيرة عرضًا شاملًا لمواقف في العالم الإسلاميّ في القرون الوسطى إزاءَ أعمال اللّواط وتوجيه اللّواط، والقوانين التي تحكم السّلوك والوضع الاجتماعي، وكيف يرتبط هذا كلّه باشتهاء المماثل في شعر الغزل. وفي اللغة الفارسيّة، هناك دراسةُ سيروس شميسا الموضِحة لفكرة النّظَر إلى الأولاد الصِّباح الوجوه عند الصوفيّة، «شاهد بازى در ادبيات فارسي» (طهران: انتشاراتِ فردوس، ٢٠٠٢م). وفي الإنكليزية، لعلّ المرءَ يذكر الدراساتِ العلميةَ الممتازة الآتية: خالد الرُّوَيهب، Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800 (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، ٢٠٠٥م)؛ و

J.Wright and Everett Rowson, eds., Homoeroticism in Classical Arabic Literature (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٧م)؛ و

Walter Andrews and Mehmet Kalpalkli, The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society (دُرهام: مطبعة جامعة ديوك، ٢٠٠٥م).

الخمرُ والسُّكرُ أيضًا جزءٌ متمّمٌ لشعر الغزَل الفارسيّ؛ وفي سياق شعر الرّوميّ،

وكثيرين آخرين، يأتيان رمزًا أكثرَ منهما شيئًا حقيقيًا. وبرغم ذلك لم تكن الخمرةُ كلّها أُخروية [نسبة إلى العالم الآخر]. إذ يوثّق رودي ماثي Rudi Matthee المواقفَ والممارسات الإيرانيّة في القرون الوسطى في شأن الخمرة والمخدِّرات، ولو أنّ ذلك يتّصل بمراحل متأخّرة نسبيًّا عن مرحلة الرّوميّ، وإنّ دراسته التي تحمل العنوان:
The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900 (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ٢٠٠٥م) فترةٌ رائعة للمطالعة. في شأن منظومة الرّوميّ في الصفحتين ٣٣٥ ـ ٣٣٦ من هذا الكتاب، و«رغوة الأفيون»، يمكن المرءَ أن يشير الآنَ إلى مقالة محسن عطّاري حول «الأفيون في الأدب الفارسيّ(«**افيون وافيوني**») في دائرة معارف الأدب الفارسيّ الكبيرة، بتحرير حسن أنوشه، «دانش نامۀ ادب فارسى، المجلّد ٢: فرهنگ نامۀ ادبى فارسى (گزيده‌اى‌اطلاعات، مضامين وموضوعاتِ ادبِ فارسى) (طهران: سازمان چاب وانتشارات، ١٣٧٦هـ.ش/ ١٩٩٧م)، ١١٢ ـ ١٤. ويمثّل عطّاري ببيتٍ من **مثنويّ** الرّوميّ (**المثنويّ**، ج٢، البيت ٢٥٩) وفيه يعني «ذوقُ الأفيون» أن يُخْدَع الإنسانُ، برغم أنّه على جهة العموم يكون الأفيونُ والتّرياقُ خاصّةً (كما هي الحالُ في «التّرياق الفاروقي» في البيت الأخير من الجزء الخامس، **المثنويّ** ٥: البيت ٤٢٣٨) نوعًا من المضادّ أو التّرياق الطبّي للسُّمّ. والمعنيان كلاهما، «الخداع» و«التّرياق»، قد يكونان حاضرَيْنِ في البيت الأخير للغزل و«رغوة أفيونه» (كفِّ افيون ـ بالفارسيّة)»، هذا برغم أنّه في المرّات القليلة التي ترد فيها كلمةُ «أفيون» في **ديوان شمس**، يَقْرنه الرّوميّ مرارًا بالخمرة، من وجهة أنّه مُسكِرٌ يزيل الغمّ والقلق، أو من وجهة أنّه مُفقِدٌ القدرات العقليّة.

ويقال إنّ «بو علي قَلَنْدَر» الپانيپاتي متأثّرٌ بمثنويّ الرّوميّ (ص ٤٦٨ من هذا الكتاب)، وعلى الحقيقة يبدو أنّه يقتبس من الرّوميّ (الذي يسمّيه «مولويّ»، ص ٢٢) في قصيدته القصصية القصيرة «الوردة والبلبل» (گل وبلبل)، التي نُشرت في: المثنويّ المسمّى مصنّفء حضرتِ شاه شرف الدّين بوعلي قَلَنْدَر (پاني ـ پاتي)، بتحقيق محمّد مسلم أحمد نظامي (دهلي: كتبخانه اى نظيريه، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م).

ولعلّ قَلَنْدَر پانيپات الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي قد جعل الرّوميَّ في متناول عامّة الناس في الهند، لكنّ كلمان باركس Coleman Barks (انظر الصفحات ٥٨٩ ـ ٩٤)، الذي بدأ بإعلاء منزلة الرّوميّ قبْلَ ثلاثة عقود تقريبًا، يظلّ صاحبَ الغلَبة بوصفه المفسِّرَ الرّئيسَ للرّوميّ في الإنكليزية.

[xxiii] وقد ذاعت شهرةُ باركس فعليًّا فيما وراء العالم المتحدّث بالإنكليزية؛ وقد تلقّى دعواتٍ في عام ٢٠٠٦م لزيارة جامعة طهران (بصحبة روبرت بلي Robert Bly) من أجل الدكتوراه الفخريّة، وفي عام ٢٠٠٥م لزيارة كابول في إطار برنامج التبادل العلميّ الأوّل مع أفغانستان الذي رعته وزارةُ الخارجيّة الأمريكية منذ الغزو السوفييتي. ويواصل باركس إعدادَ رواياتٍ وتكييفاتٍ وترجماتٍ تعاونيّة جديدة لأعمال الرّوميّ الكاملة التي يبدو أنّه من الصعب استنفادُها، في فترات منتظمة، ولكن ليس في دور نشر صغيرة. إذ تجدُّ دورُ النشر الرئيسة في الولايات المتحدة الآن في طلب باركس، وقد أعادت طباعةَ كثير من مجموعاته الأولى حولَ الرّوميّ. ومنذ عام ٢٠٠٠م، تضمّن عملُ باركس الجديد تعاونًا مع نيفيت إيرجن Nevit Ergin في رواياتٍ إنكليزية لترجمات گلبينارلي التركيّة لأعمال الرّوميّ الفارسيّة في الكتاب الذي يحمل العنوان:

The Glance: Songs of Soul-meeting (New York: Viking/Ankara, 1990).

وقد تعاون باركس أيضًا مرّةً ثانية مع مايكل جرين Michael Green في إعداد كتابٍ مصوَّر آخر، هو The Five-Times Prayer of the Sufis, as Revealed by Jellaludin Rumi and Bawa Muhaiyaddeen (نيويورك: بلّانتاين ولسبرنغ، ٢٠٠٠م)، الذي يزيّن صلاةَ باوا Bawa بقصائد الرّوميّ. وقد نقّح باركس أو كرّرَ، وكذا وسّعَ، ذخيرتَه من قصائد الرّوميّ بكتابَيْن من دار نشر هاربر كلنز في سان فرانسيسكو هما: «**الرّوميّ:كتاب الحبّ** Rumi: The Book of Love» (٢٠٠٣م) و «**عامٌ في صحبة الرّوميّ: قراءات يوميّة** A year with Rumi: Daily Reading" (٢٠٠٦م).

واستأنف باركس أيضًا تعاونه مع جون موين John Moyne في الكتاب المسمّى

The Drowned Book: Ecstatic and Earthy Reflections of Bahauddin, the Father of Rumi (سان فرانسيسكو: هاربر، ٢٠٠٤م)، الذي يقدّم مدخلًا إلى مادّةٍ لم تكن سابقًا متوافرةً في الإنكليزيّة، بعضُها أكثرُ إبهامًا في الأصل وعصيٌّ على الترجمة. ومُوين Moyne (ص ٥٩٠) هو العضوُ في هذا الثنائي الذي يعرف الفارسيّة، أما باركس فيقدِّم العبارة الاصطلاحية الشعرية الأمريكية الحديثة. هكذا آثر مُوين أن يقف في ظلّ باركس، برغم أنّ ترجمات مُوين الخاصة في الكتاب الذي يحمل العنوان

Rumi and the Sufi Tradition: Essays on the Mowlavi Order and Mysticism (Binghamton, NY: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998)

واضحةٌ ومباشرة. وهذا الكتابُ الضئيل الحجم المؤلّف من ٩٤ صفحة (لاحظْ أنّ مُوين قد كتب دراسةً أطول نسبيًّا للقارئ العاديّ، لتصدر عن دار نشر مازدا Mazda Publishers في عام ٢٠٠٧م بعنوان: **طائرٌ في حديقة الملائكة A bird in the Garden of Angels**) يتألّف من سلسلة « أحاديث وتعليقات أُعِدّت في أوقات مختلفة ولجماهير

مختلفة»، وهو تبعًا لذلك صعبٌ نسبيًّا، لكنّه برغم ذلك مليء بالمعارف والمعلومات. وهو حقًّا أحدُ المداخلِ المختصرة الأكثر إثارةً إلى فكر الرّوميّ وأعماله في الإنكليزية، إضافةً إلى مدخلَيْن قصيرين مصوَّرَيْنِ آخرَيْنِ إلى الرّوميّ والتقليد المولويّ ألّفهما علماءُ لجمهور عامّ، وكلاهما الآن في طبعةٍ ثانية: **مولانا جلال الدّين الرّوميّ والدّراويش الدّوّارون** Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes (إستانبول: دوست يابنلاري، ١٩٩٢م) وقد ألّفه طلعت سعيد هلمان ومتين أند Talat Sait Halman and Metin And، و**العقيدة الصوفية للرّوميّ** **The Sufi Doctrine of Rumi** (بلومنغتون، انديانا، ورلد وزدم، ٢٠٠٥م؛ الطّبعة الأولى، طهران، ١٩٧٤م) من تأليف وليم چتّك William Chittick. وفي مستطاع القرّاء الفرنسيّين الآن أن يرجعوا إلى إطلالةٍ كاملةٍ، أنتجها أحدثُ البحث، وأُرفقت بترجمات، وذلك في:

Leili Anvar-Chenderoff ' Rûmi (Paris: Enterlacs, 2004).

وقد عمل نيفيت أوغوز إيرجن Nevit Oğuz Ergin (الصفحات ٦٠٨ ـ ١٠)، على غرار كلمان باركس، من دون كلل في حقل الترجمة، وتشتملُ سلسلةُ غزليّات **ديوان شمس** للرّوميّ التي [xxiv] أعدّها على اثنين وعشرين كتابًا نشرتْها دارُ نشر إيكو Echo Publications (١٩٩٥ـ٢٠٠٣م) وهي مؤسَّسةُ النشر التي حطّت رحالَها، بعد بداية متنقّلة، في سان كلمنت، كاليفورنيا، بدعمٍ ومساعدةٍ من الحكومة التركية. وإنّ ترجمة إيرجن، التي تُبرز حوالي ٢٨٠٠ غزليّة من **ديوان شمس تبريز** للرّوميّ مرويّةً كاملةً، هي الآنَ أوسعُ مجموعةٍ لغزلياتِ الرّوميّ متوافرة في الإنكليزية (لا يقدِّم كتابا آربري Arberry اللّذان يحملان العنوان: **قصائد صوفيّة للرّوميّ** Mystical Poems of Rumi سوى ٤٠٠ من غزليّات الرّوميّ الـ ٣٣٠٠، برغم أنّه أعدّ أيضًا كتابًا مستقلًّا لرباعيات

الرّوميّ).. كانت ترجماتُ إيرجن الإنكليزية الانطباعيّة نسبيًا مترجمةً عن ترجمات گلبينارلي التركية، وليست عن الأصول الفارسيّة للرّومي مباشرةً (انظر الصفحات ٥٥٢ ـ ٣ من هذا الكتاب). وفي عام ٢٠٠٦م، أضاف إيرجن جزءًا آخر للترجمات، تحت العنوان الغامض: **الرّوميّ المحظور: قصائد الرّوميّ المكتومة في العشق والابتداع والسُّكر**

The Forbidden Rumi: The Suppressed Poems of Rumi on Love, Heresy, and Intoxication (Rochester, VT: Inner Traditions),

ولم يعد ذلك بدعمٍ من الحكومة التركيّة، بل ساعد في ذلك وِلْ جونسون Will Johnson. ويزعم هذا أنّه يقدِّم حوالي مئتي قصيدة «لا تنتمي إلى أيّ كتابٍ نموذجيّ» وتُظهر «على نحو واضحٍ كم كان مولانا على نزاعٍ مع السلطة الدّينيّة المحافظة في عصره» (ص ١٦٥ ـ ٦). ومهما يكن، فإنّه من الصّعب نسبيًّا أن نتخيّل كيف أنّ أشعار الرّوميّ ـ وهي جنسٌ من الكلام يُجيز في أيّة حال، بل ينمّي، قدرًا من الحريّة فيما يتصل بالمسائل الكلاميّة [نسبةً إلى عِلْم الكلام] ـ ربّما كانت صادمةً جدًّا لأهل السُّنة أو المسلمين المحافظين Orthodoxy في أناضول ابتداعيّة باعتدال، رأت أيضًا مؤلّفات ابن عربيّ وصَدْر الدّين القونيويّ والعِراقيّ ويونس إمره وصوفيّةٍ آخرين ذوي ذهنيات صوفيّة.

على أنّ ترجمة گلبينارلي للدّيوان الكبير، التي اعتمد عليها إيرجن، صدرت لدى عدد من الناشرين في إستانبول في خمسة أجزاء من عام ١٩٥٧ إلى ١٩٦٠م، تبعها جزءانِ إضافيّان في عام ١٩٧١ و١٩٧٤م؛ وقد نُشرت الأجزاءُ السّبعة الكاملة ضمن سلسلة kültür Bakanliği في عام ١٩٩٢م (اسكيشهر: مطبعة جامعة الأناضول؛ وأعيد طبعُها في أنقرة، عام ٢٠٠٠م). ولأنّ ترجمة گلبينارلي تعتمد المخطوطة المكتوبة في عام ١٣٦٨م

(المعروضة في متحف مولانا في قُونية؛ وتظهَر مُصورَّاتٌ لأوراق قليلة منها في أجزاء مختلفة من ترجمة إيرجن)، وبرغم أنّ معظمَ المترجمين يعتمدون نشرةَ فُروزانفَرْ المحقَّقة، تُرتِّب الترجماتُ على نحو مختلف، وهكذا قد يكون من الصّعب مقارنةُ ترجمات إيرجن بالتّرجمات الإنكليزية الأُخَر. ومهما يكن، فإنّ كشّافَ ألفاظ إيرجن ـ فروزانفر الذي أعدّته الدكتورة سوسن فريدمان Dr. Susan Friedman يسهِّل كثيرًا هذه المقارنة، وهو ميسَّرٌ على الموقع الشابكيّ الممتاز لإبراهيم جَمَرْدْ (Dar-al- Ibrahaim Gamard Masnavi.org)؛ أمّا جَمَرْدْ، الذي درسَ الرّوميّ وتابعه على امتداد ثلاثين سنةً، فقد جمَعَ بقدرٍ كبير من الاجتهاد كشّافَ ألفاظٍ لترجمات **رُباعيّات** الرّوميّ، ونشَرَ اختيارَه ذا التعليقات والحواشي من قِصَص الرّوميّ وغزليّاته وأحاديثه، مترجَمًا مباشرةً عن الفارسيّة، بعنوان: «**الرّوميّ والإسلام**

Rumi and Islam (Woodstock, VT: Skylight Illuminations, 2004).

ولعلّ المرءَ يذكرُ في هذا السّياق، من بين المترجمين الأتراك الحديثين الكثيرين، المرحومَ شفيق قان Şefik Can (١٩١٠ ـ ٢٠٠٥م)، الذي كان شخصيّةً وَرِعةً بين المولويّين في إستانبول. وإنّ ترجماته التّركية ـ لرُباعيّات الرّوميّ بعنوان

Hz.Mevlananin Robailer (Ankara: Kultur Bakanlği, 2001, 2nd edition);

وللمثنويّ بعنوان

Konularina Göre Açiklamali Mesnevi Tercümesi, 3vols. (Istanbul: Ötüken, 1999);

ولاختيارات من الغزليّات بعنوان:

Divan-i Kebir-Seçmeler, 4vols. (Istanbul: Ötüken, 2000)

ـ تقفُ كلُّها إلى جانب دراسته للرّوميّ، المسمّاة: «**مولانا: حياتُه وشخصيّتُه وفِكَرُه**

Mevlânâ: hayati, Şahsiyeti, Fikirler (Istanbul: Ötüken, 1999),

التي تُرجمت إلى الإنكليزية بعنوان: «أصولُ فِكْر الرّوميّ: منظور صوفيّ مولويّ:

Fundamentals of Rumi's Thought: a Mevlevi Sufi Perspective (New Jersey: Light, 2004),

قبْلَ وفاته بأمد قصير.

بعضُ الأجزاء في ترجمة نيفيت إيرجن الإنكليزية تُبرز مقدّماتٍ أعدّها وزراءُ ثقافةٍ متعاقبون في الجمهورية التركيّة، أو كلمان باركس، إلى جانب تعليقات إيرجن المترجم. وإيرجن مهتمٌّ بالتناول المتعالي Transcendental للرّوميّ أكثر من اهتمامه بالتناول اللغويّ التاريخيّ (الفيلولوجيّ) له. ومثلما يقول: «كلُّ الأعمال العلميّة ليست سوى تحليلاتٍ ذكيّة لإدراك مولانا الذي بكلّ أمانةٍ يتجاوز بعيدًا حقائقَ الزمان والمكان الثلاثيّة الأبعاد. وإنّ معرفةَ الفارسيّة ولغات أُخَر هي حقًّا عونٌ كبير، لكنّ ذلك غيرُ كافٍ لفَهْم مولانا (Divân-i Kebir, Meter 12,p.viii). وقد ترجم إيرجنُ الرّوميَّ في الاعتقاد السِّلميّ الذي يذهب إلى أنّ «تعريضَ العقول الشابّة المبكّر لمفهومات الرّوميّ عن نَفْي الذّات والتسامح والعِشق لن يحلّ فقط المشكلات القومية والعالميّة المعاصرة، بل يمنع أيضًا كوارثَ المستقبل». ولعلّ إيرجن يكون متذكّرًا حَمْلَةَ جون و يوكو الشهيرة John and Yoko's famous campaign من أجل السّلام عندما يُلِحُّ على أنّ الرّوميّ هو «الوسيطُ الأكثر احترامًا في مواجهة الجَزْميّين الدّينيّين الظّلاميّين البغيضين والمتعصّبين الاجتماعيين. ومن أجل مصلحة كلّ إنسان، لِنُعطِه فرصةً» (Divân-i Kebir, Meter22,translator's notes).

وفي مقالٍ جديد، قدّم العالم البولنديّ Wojciech Skalmowski تفاصيلَ في شأن Tadeusz Miciński (١٨٧٣ ـ ١٩١٨م) وترجماته للرّوميّ أكملَ مما قُدِّم في: «الرّوميّ:

ماضيًا وحاضرًا» (انظر الصفحة ٦١٣). فمن السّبع والعشرين غزليّةً التي ترجمها Miciński في مقالته في Chimera في عام ١٩٠٥م ـ وهي مبنيّة بتصرّف كبير جدًّا على الترجمات الألمانيّة التي قام بها هامر ـ پورگشتال Hammer-Purgstall ـ تُعدّ عشرُ غزليّاتٍ فقط صحيحةَ النسبة إلى الرّوميّ عند فروزانفر. ويعتقد سكالموفسكي Skalmowski أنّ المؤلّف الموسيقيّ Szymanowski، بوصفه لوطيًّا صريحًا، قد انجذب إلى فكرة «الحبيب» (يار ـ بالفارسيّة) في الغزليّة الخاصّة التي اختارها للنصّ الغنائيّ لسيمفونيّته الثالثة (انظر:

W.Skalmowski, "Un samâᶜ polonais: le‘ Chant de la nuit’de Karol Szymanowski "

في:

C.van Ruymbeke, ed. "Mais Comment Peut-on Être Persanᶜ" Éléments Iraniens en Orient and Occident (Liber Amicorum Annette Donckier de Donceel) [Leuven, 2003], pp.137-51).

وفي هذه الأثناء، أعيدت طباعةُ ترجمات ج.سي. بورگل J.C. Bürgel المسمّاة «Licht und Reigen» (انظر الصفحة ٥٦٨) بعنوان:

Rumi: Gedichte aus dem Diwan (Munich: C.H. Beck,2003),

وقد أُنجزت ترجمةٌ سويديّة جديدة لغزليّات مختارة للرّومي بعناية أشك دَهْلِن Ashk Dahlen بعنوان «أغنية الناي

Song Of the Reed Flute", Vassflöjtens Sang (Lund: Ellerströms Förlag, 2001).

في شأن الطريقة المولويّة للدّراويش، أو سلسلة الدّراويش، بما في ذلك ممارساتهم وزواياهم، لعلّ المرءَ يشير إلى الكتاب المتعدّد المؤلّفين المسمّى Les derviches tourneurs: doctrine, histoire et pratiques الذي أعدّه ألبيرتو فابيو أمبروسيو

Alberto Fabio Ambrosio، وإيفا فيوليبويس Eve Feuillebois، وثيري زركون Thierry Zarcone (Paris: Editions du Cerf, 2006). وفي الإنكليزية يقدّم كتابُ إثيل سارا وولبر Ethel Sara Wolper الذي يحمل العنوان: «**مُدُنٌ وأولياء: التصوّفُ وتحوّلُ الحيِّز المدينيّ في الأناضول في القرون الوسطى**

« Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatoli (University Park: PennsyLvania State University Press, 2003).

ثروةً من المعلومات حول عمارة زوايا الدّراويش ورعايتها واستعمالها في الأناضول في عهد الرّوميّ. مُجمَّع الضريح والمتحفُ في قُونِية يُهتمُّ بهما اهتمامًا كبيرًا في [xxvi] كتاب الدكتور أردوغان إرول المزوّد بغزارةٍ بالصّور التوضيحية: «**حياةُ مولانا وأعمالُه ومُتحف مولانا:**

« Mevlânâ's Life, Works and the Mevlânâ Museum (Anadolu Manşet Gazetesi, 2005).

أمّا تاريخُ زوايا المولويّة المنتشرة على نطاق واسع (انظر الصفحات ٤٥٨ ـ ٦١) فيُغطّى على نحوٍ مفصَّل في كتاب سزاى كوچوك Sezai Küçük المسمّى

Mevlevîliğin Son Yüzyili (Istanbul: Simurg, 2003),

بينما تُغطّى زوايا خاصّة في مؤلّفات تركية أخرى كثيرة، ومن ذلك:

-Nuri Köstülü, Vatan Savunmasinda Mevlevîhaneler (Balkan Savaşlarmdan Milli Mücadeley) (Konya: Cizgi Kitabevi, 2005);

- Oral Onur, Edirne Mevlevihanesi (Istanbul, 1999);

-Server Dayioğlu, Galata mevlevihanesi (Ankara: Yeni Avrasya Yayinlari, 2003)

الزاوية المولويّة في Lefkoşe، في قبرص، رُمّمت حديثًا وأعيد افتتاحُها وتحتفظُ بعلاقات مع معهد الرّوميّ Rumi Institute (أسّسه Gökalp Kâmil)، الذي استضاف

عددًا من المؤتمرات الأكاديمية في جامعة الشرق الأدنى Near East University في قبرص.

في إيران، صدرت كتبٌ جديدة للقارئ العاديّ وللمتخصّصين، من قبيل معجماتٍ للموضوعات والرّموز في شعر الرّوميّ، ودراسةٍ لوجوه التشابه بين الفكر الإغريقي وفكر الرّوميّ، وترجمات كثيرة لأعمال باحثين غربيّين. ولعلّ إسهامًا قصصيًا لتاريخ تلقّي الرّوميّ أنتج الاهتمام الأكبر بين القرّاء الإيرانيّين المتأخرين. ويأتي هذا النقدُ النّسويّ feminist critique في صورة روايةٍ من تأليف سعيدة قُدسSaᶜide Qods تُسمّى: «**كيميا خاتون: حكايةٌ من مَخْدَع مولانا**» (بالفارسية: داستانِ از شبستانِ مولانا) (طهران: چشم، ١٣٨٣ ش/ ٢٠٠٥م)، تتخيّل حيوات النساء في أسرة الرّوميّ الكبيرة، خاصّةً كيميا، السيّدة التي زُوّجت من شمس تبريز قبْلَ أمدٍ قصير من اختفائه من قُونِية. وتحكم قصّةُ قُدس حول كيميا بأنّ سلوكَ الرّجال ناقصٌ. وقد وجدت النساءُ في إيران أنّ القصّة جذّابةٌ، إلى درجة أنّه في عام ٢٠٠٧م مثلًا نفدت منها سبعُ طبعات. وأسارعُ لأضيف هنا إلى مناقشتي (انظر الصفحة ١٢٢) لزوجة الرّوميّ الثانية، كِرّا، أو كِرا، أنّ «اسمها» ربّما يكون لقبًا، نظرًا إلى أنّه يُستعمل أيضًا في مكان آخر في الإشارة على نحوٍ مختلف إلى والدة جوهر خاتون (Af 681)، وأحيانًا إلى فاطمة خاتون (كِرّكة، أو كِرّا الصّغيرة، التي هي ابنةُ صلاح الدّين) وإلى أخريات، وقد زُعِم أنّ الكلمة ذاتُ أصلٍ إغريقيّ أو أناضوليّ (GB 237).

مظهرٌ آخر لتراث الرّوميّ الرّوحيّ حظي بشهرة كبيرة لدى بعض الإيرانيّين المتأخّرين، وكان أكثرَ تعلّقًا بالوَرَع منه بالعِلْم في هدفه، هو ما يسمّى **وصيّةَ** (بالفارسية: وصيّت نامه)

الرّوميّ، التي تشير إلى خلاصةٍ قصيرة لممارسةٍ قويمة نسبها جامي إلى الرّوميّ في كتابه «نفحات الأُنس». وهو حَضٌّ تقليديّ على التزام جانب التقوى، سِرًّا وعلانيةً، يدعونا إلى أن نأكل وننام ونتكلّم ولكن من دون إفراط؛ وأن نبتعد عن المغريات المادّية، وأن ننشُدَ صحبة أرباب الاستقامة ونتجنّب الحمقى والسّفهاء وأن نعمل لخير الخَلْق. وقد ألّفَ أبو الفتح عرب كتابًا كاملًا، بعنوان: **شرح بر وصيّت نامه مولانا**، (طهران: نْسلِ نوانديش، ١٣٨١هـ.ش/ ٢٠٠٢م)، ليشرحَ هذا المقطع الوعظيّ القصير، عبارةً عبارةً.

وقد ظهر عددٌ كبير جدًّا من تسجيلات التلاوات والأداءات الموسيقيّة لغزليّات الرّوميّ منذ عام ٢٠٠٠م يمكن ذكرُه هنا، لكنّ قليلًا منها لفت انتباهي على نحو مخصوص: القُرْصُ المُدْمَج CD المسمّى روز وشب (بالفارسيّة بمعنى: نهار وليل) لكتيون گودرزي، الذي يتلو على نحوٍ أخّاذ عددًا كبيرًا من غزليّات الرّوميّ مع موسيقا لرضا دِرَخشان (طهران، ٢٠٠٦م)، وتسجيلٌ جديد لشجريان [مطرب معروف] منذ عام ٢٠٠٢م لغزليّتي الرّوميّ [xxvii]: **با من صنما دل يك دلى كن**، إلى جانب: **بى تو به سر نمى شود** (انظر الصفحة ٦٣٣)، بصحبة الموسيقيَّيِنِ الكبيرين حسين عليزاده على التّار وكيهان كَلْهُر على الكمنجة (World Village, 468011).

إنّ قسم الاعتراف بالفضل الموجود في أصل الكتاب يشكرُ أناسًا كثيرين ساعدوني في جمع مادّة الكتاب، وإنّها لمتعةٌ عظيمة أن أُعيدَ اعترافي بالجميل ثانيةً، وكذلك أشكرَ كلَّ أولئك الذين أمدّوني متكرّمين منذ ذلك الوقت بمعلومات تكميلية، أو تفاصيلَ في شأن الكُتب أو نُسخ من بحوثهم العلمية، أو أشاروا إلى صُوَر من السّهو والغلط. وقد صدرت ترجمتانِ لهذا الكتاب في إيران، إحداهما أعدّها فرهاد فرحمندفر

بعنوان: «**مولوی: دیروز وامروز، شرق وغرب**» (طهران: نشْرِ سالس، ١٣٨٣ هش/ ٢٠٠٤م)، والأخرى أعدّها حسن لاهوتي بعنوان: «**مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب**»، مع مقدّمة فارسيّة بقلم المؤلّف (طهران: نشْرِ نامك، ١٣٨٤هـش/ ٢٠٠٥م). وقد أطلعني حسن لاهوتي على أعمالٍ كثيرة ما كنتُ أعرفها من قبْلُ، فضلًا عن تصحيح أغلاط كثيرة. كذلك فإنّ Ergun Kocabiyik، الذي يحرِّر الترجمةَ التركية لهذا الكتاب التي أعدّها حميدي كيوكان Hamide Koyukan و گول چاگالي گوفن Gül Çağali Güven بعنوان

Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Bati (Istanbul: kabalci Yayinevi, in press),

قد سأل أيضًا أسئلةً متفحّصةً وصحّح بعضَ الأغلاط الصغيرة. وقد كان السيّد Gökalp Kâmil مشجّعًا عظيمًا، ومضيفًا ممتازًا وقارئًا فَطِنًا. الآخرون الذين ساعدوني بتقديم الكتب أو المعلومات، أو التشجيع، تضمّ قائمتُهم الراحلَ د. أحمد تفضّلي، والأستاذ الدكتور طلعت سعيد هلمان، والأستاذ الدكتور رضا روحاني من جامعة كاشان، والأستاذ الدكتور محمد استعلامي، والأستاذ الدكتور محمد رضا شفيعي كدكني، ونعيم نبيلي أكبر، ود. محمّد علي موحِّد، والأستاذ الدكتور عبد الكريم سروش وآخرين كثيرين أستميحهم العذْرَ عن إغفالي أسماءهم. وآملُ أن يساعدني القُرّاء في تصحيح الأخطاء الباقية هنا. ومثلما يتضرّع الرّوميّ إلى الله (المثنويّ، جـ ٢: ٦٩٣ـ٤):

گر خطا گفتیم، اصلاحش تو کن

مصلحی تو، ای تو سلطانِ سخن

کیمیا داری که تبدیلش کنی

گرچه جوی خون بود، نیلش کنی

إن قلنا خطأً فأصلحْ أنتَ خطأنا

فإنك أنتَ المصلحُ، يا من أنتَ سلطانُ الكلام

فإنّ لديكَ الكيمياء لكي تبدّله

وحتّى لو كان نهرًا من دَمٍ لجعلتَه نيلًا

وأنا شاكرٌ جدًّا لدار نشر ونوورلد Oneworld هذه الفرصةَ لإضافة هذه التفاصيل الجديدة إلى هذه الطبعة الثانية لكتابي: «**الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**». وإلى جانب هذا، تنشر ونوورلد مجموعةً أدبيّةً مستقلّة، هي «**الرّوميّ: مبتلعًا الشمس** Rumi: Swallowing the Sun» (أكسفورد: ونوورلد، ٢٠٠٧م)، تقدِّم اختيارًا من غزليّات الرّوميّ مترجمةً، موضِحًا الشخصيّات والموضوعات المختلفة التي يعبِّر عنها في شعره. شكري لجولييت مابي ونوين دوستدار وكاتي سميث وكاثلين مكو لي ومايك هربلي لصبرهم ومثابرتهم في معالجة النصّ الإلكتروني ومسائل التنضيد، وعنايتهم الجادّة المكرّسة لهذه الكتب.

اعترافاتٌ بالفضل (نشرة عام ٢٠٠٣م)

أودّ بادئ ذي بدءٍ أن أشكر صديقي وناصحي المخلص الأستاذ الدكتور حشمت مؤيّد من جامعة شيكاغو، للسّنوات الكثيرة للتحدّث معه والتعلّم عليه في موضوع مناهج الشعر الفارسيّ والرّوميّ. ولم يقتصر الأمرُ على أنّه قد قرأ أجزاءً من النصّ وساعد في كثيرٍ من القراءات العصيّة، عاصمًا إيّاي من كثير من الأخطاء؛ بل إنّ تشجيعه الذي لا يفتر على امتداد السّنين جعلني أتقدّم. فلَهُ أُقدّمُ هذا الكتاب.

أنا شاكرٌ أيضًا لسونيل شارما Sunil Sharma، ببليوغرافيّ الكتب الفارسيّة في جامعة هارفارد، ولحسن جوادي من مؤسّسة كتب جهان Jahan Books، خبرتَهما في الببليوغرافيا، ومساعدتَهما في الحصول على الكتب، وتعليقاتهما على الفصل الحادي عشر. وأنا مدينٌ بالفضل خاصّةً لسونيل لمساعدته في تحديد مواضع الأبيات في المثنويّ. وقد قرأ ديفين ستيوارت من جامعة إموري وتُودّ لوسُن فصولًا مختلفة وقدّما اقتراحات وتصحيحات مساعِدة. قرأ رِتْ ديسنِر Rhett Diessner أجزاءً من النصّ وعلّق عليها بأريحيّة، على غرار ما فعل جوردُن نيوباي من جامعة إموري. أنا شاكرٌ أيضًا لأشخاص كثيرين قرؤوا الطبعةَ للكتاب وأشاروا عليّ بتصحيحات، إمّا بالمراسلة الشخصيّة وإمّا بمراجعات. وتضم قائمةُ هؤلاء خاصّةً إبراهيم جَمَرْدْ (الذي وفّر لي دراستَه **لرباعيّات** الرّوميّ رغم أنّها غير منشورة)، وحسن لاهوتي (الذي كان قارئًا خبيرًا ويقظًا ومترجمًا للنصّ) وسفير أخفر. وأظلّ مسؤولًا، طبعًا، عن كلّ الأغلاط وصُوَر مجانبة اللّياقة وسوء استعمال الألفاظ.

استلزم هذا العملُ، بسبب طبيعته، عودةً إلى عدد كبير من الكتب؛ وأُنجِز معظمُ البحث في مكتبة ريجنشتاين في جامعة شيكاغو وفي مكتبتَي وُودرُف وبتّ اللاهوتيّتين Woodruff and Pitt's Theological Libraries في جامعة إموري. وتمضي آياتُ شكري إلى بروس كريگ Bruce Craig أمين مكتبة قسم الشرق الأوسط في جامعة شيكاغو وإلى ببليوغرافي قسم الشرق الأوسط Middle East Bibliographer حكمت فَرَج في جامعة إموري، وكذلك إلى هيئة الإعارة الداخليّة في المؤسّستَيْنِ كلتيهما. أنا شاكرٌ جدًّا للسيّدة مارجوري لوثر التي قدّمت مكتبةَ الدّراسات الفارسيّة للرّاحل الأستاذ الدكتور ك. ألّين لُوثَر K. Allin Luther هبةً كريمة إلى جامعة إموري. الشكرُ واجبٌ أيضًا لميكائيل بايرام من الجامعة السلجوقيّة الذي وضع فِكَرَه في موضوع العلاقات الاجتماعية للرّومي في قُونِية تحت تصرّفي؛ ولِألَنْ گدلس Alan Godlas من جامعة جورجيا للتوجيهات القيّمة في شأن تاريخ التصوّف والطريقة المولويّة في الولايات المتحدة. ولشنتنو فوكن Shantanu Phukan من جامعة شيكاغو للمعلومات التي قدّمها في شأن المطربين الأفغان والهنود؛ ولجولي أوانيسيان Julij Ioanessian من أكاديمية العلوم الرّوسيّة في سانت بطرسبورغ للخَلْفية [xxix] في موضوع الترجمات الرّوسيّة؛ ولجيوف لويس Geoff Lewis للمقالات الصحفية في كاليفورنيا. وساعد جوديث فايفر Judith Pfeiffer من معهد الشرق the Orient Institute في استكشاف الشوارع والمكتبات والمواقع التاريخية في إستانبول، على غرار ما فعلت سارا يِلْدِز من جامعة شيكاغو. أنا شاكرٌ أيضًا خيرَ الدّين يوجسوي Hayrettin Yucesoy من جامعة شيكاغو للمساعدة في ضبط الأسماء والعنوانات التركية.

أشكر أيضًا عددًا من الأشخاص قدّموا بأريحيّة معلوماتٍ وأجابوا عن أسئلة قدّمتها لهم: عبد الكريم سروش، ونادر خليلي من كال إرثْ CalEarth، وكبير هِلْمِنسكي من مؤسّسة ثرشولد Threshold Foundation، ومريم بكر وجِري أَنّي همبتون من الطريقة المولويّة the Mevlevi Order في أمريكة. وعلى الشابكة the Internet، قدّمت النقاشاتُ في قوائم الطُّرق في أوقات كثيرة معلوماتٍ قيّمة حول التصوّف في أمريكة.

وقد قُرئت ترجماتٌ إنكليزيّة لغزليّات الرّوميّ في مركز الجالية الفارسيّة في أطلنطة Atlanta، وفي مركز الشرق الأوسط في جامعة يوته University of Utah وفي «أصدقاء مؤتمر الثقافة الفارسيّة» في شيكاغو، ولاية إلينوي Illinois، وفي صفوفي الدراسية في جامعة إموري. وأودّ أن أشكر ياروسلاف ستيتكيفتش، وروبرت دنكوف، وجون برّي، وبول لوسنسكي ودِكْ ديفس لاقتراحاتهم وانتقاداتهم على امتداد السّنين عندما كنتُ أصارعُ لكي أعثر على لغة مقنعةٍ شخصيًّا لترجمة الشعر الفارسيّ التقليديّ.

وأخيرًا، أنا مدينٌ للأفراد الرائعين في مؤسّسة نشر ونوورلد Oneworld Publications ـ نُوين دوستدار، وجولييت مابي، وهيلين كوَرْدْ، وفكتوريا وُرنر وريبيكا كلار ـ الذين قدّموا التشجيع، وتحمّلوا ضروبَ التأخير والإرجاء بنُبل وساعدوا في تصوّر نسيج النصّ أو المتن. وأنا مدينٌ بفضلٍ كبير لجوديث ولسون Judith Willson، الذي عصمني اهتمامُه وانتباهُه اليقظ في تحرير نَسْخ النصّ من كثير من صُور فقدان التّناغم والتناسب. الشكرُ واجبُ الأداء أيضًا لِماري ستاركي لقراءتها التجاربَ الطباعيّة، وعلى نحوٍ خاصّ لاستنباطها الفهرسَ الذي لا يمكن الاستغناءُ

عنه. وأودّ أيضًا أن أشكر جليان لوف Jillian Luff، رسّام الخرائط the cartographer الذي رسَمَ الخرائط. وما كان يمكن الكتابَ أن يكون ممكنًا من دون تعاون زوجي الحبيبة، فروزان Foruzan، التي شاركتني في تقدير الرّوميّ؛ والشكرُ لابنتيّ، سَحر وأفا Ava، اللّتين كان عليهما أن تتحمّلا لثلاث سنوات أبًا مصروفَ القلب مُذهَبًا a distracted dad؛ ولوالدي، روبرت، الذي قدّم نصيحةً حكيمةً في شأن الاستمتاع بالحياة والمحافظة على العمل والمواعيد النهائيّة للإنجاز في منظور دقيق؛ ولوالدتي، التي قدّمت التشجيع، والعون، وإلهامَ البحث الذي هداني إلى الرّوميّ.

مدخل

الهوسُ بالرّومي:

أصبحَ جلالُ الدّين الرّوميّ، كما أعلنت صحيفةُ Christian Science Monitor حديثًا (مقال على غلاف كتاب بقلم ألكسندرا ماركس، ٢٥ نوفمبر، ١٩٩٧م)، الشّاعرَ القياسيّ الرّواج the Best-selling في الولايات المتحدة. وتستجيب الجماهيرُ في جلسات قراءات الشعر بحماسةٍ لأشعار الرّوميّ، التي كثيرًا ما يُنشِدها لمصاحبة موسيقا حيّة الشاعرُ كُلمان باركس Coleman Barks، المسؤولُ أكثرَ من أيّ شخص آخر عن شهرة الرّوميّ الحاليّة؛ وإنّ كتابه الذي عنوانُه **الرّوميّ المصوَّر** The Illuminated Rumi (نيويورك: برودوي بوكس، ١٩٩٧م)، وهو مجموعة من التّرجمات والصّور الإيضاحيّة التزيينية المستلهمة تُقدَّم للضيوف على مائدة شُرب القهوة، تنصح به بحماسةٍ الصحيفةُ الأكثرُ قراءةً في أمريكة (Deirdre Schwiesow, USA Today, November 3, 1997, D8). وإنّ أنصار التصوّف المتحمّسين، ومؤيّدي روحانية العصر الجديد New Age Spirituality والذين لديهم توجّهٌ صوفيّ نحو الدّين، [هؤلاء] جميعًا يبجّلون الرّوميّ من وجهة أنّه واحدٌ من المعلّمين الرّوحيّين الكبار في العالم. وأكثر من ذلك، دخلَ الرّوميُّ الثقافةَ الشّعبية الأمريكية، بحيث إنّه بجانب مادّة ثقافيّة للاعتماد على النفس والارتقاء بالشخصية من قبيل كتاب ستيفن كوفي المعنَّن بـ «**سَبْعُ عادات للأفراد الفعّالين جدًّا** Stephen Covey's Seven Habits of Highly Effective People، يسترخي القائمون بالرّحلات المكوكيّة المدفوعون روحيًّا اليومَ إلى كتبٍ سَمعيّة لشِعْر

الرّوميّ عندما يجلسون في الانسدادات المروريّة في طريقهم إلى البيت من عمل يوم مُجْهِد (William Davis, Boston, Globe, March 30, 1998, C1).

في شارع لا فايتي Lafayette في مدينة نيويورك، تقوم جماعةُ زبائن مؤلّفة من حوالي أربع مئة شخصٍ في اليوم في مركز يوغا جيفامكتي the Jivamukti Yoga Center، من بينها مشاهيرُ مثل ماري ستيوارت ماسترسون Mary Stuart Masterson وسارة جيسيكا باركر Sara Jessica Parker، برياضات تنفّسية روحيّة على إيقاع خَلْفيّةٍ يمزج أحيانًا موسيقا الرّوك وقراءات من الرّوميّ (Penelope Green, New York Times, March 15, 1998 Sec 9,1). وفي هذه الأثناء، أدّت روبين بيكر Robin Becker وفرقةُ رقصها، بإلهام من تقليد الدّراويش الدّوارين، مشهدين راقصَيْنِ ـ «الليل Night» لراقصٍ واحد و «عتبات Doorways» لخمسة راقصين ـ ويأتي ذلك جزءًا من برنامج يُدعى «**رقصات من الرّوميّ**» لأعمالٍ مسرحية محببة في مسرح بلي هاوس ٩١ Playhouse 91 (جاك أندرسون، نيويورك تايمز، ١٢ كانون الأول، ١٩٩٤، C18). وفي كانون الأوّل من عام ١٩٩٤م جمعت مؤسَّسةُ نَشْر پير Pir Publications and Sufi Books الشاعرَ كلمان باركس وروبرت بلي والرّاقصة زُليخا مع موسيقيّين من فرقة پول ونتر Paul Winter في النّادي السيمفوني في مانهاتن Manhattan's Symphony Space من أجل حفلة موسيقية وإنشاد a concert/recitation للاحتفال بالذكرى السنويّة الخمسين والسّبعمائة للّقاء بين الرّوميّ وشمس. الفرقةُ الموسيقيّة المسمّاةُ «ثري فِش Three Fish [ثلاث سمكات]» التي تُبرز المغنّي رُوبّي روب Robbi Rob من فرقة Tribe After Tribe والطّبّالَ ريتشارد ستوفِرُد Richard Stuverud

والعازفَ على آلة البَسّ [٢] bassist جِفّ أمِنتْ Jeff Ament من فرقة الصخرة المعدنيّة الثقيلة «پيرل جام Pearl Jam»، تستمدّ اسمَها من قصّة رمزيّة في مثنويّ الرّوميّ. وبقصائد غنائيّة من شعر رِلْكه ولوركا والرّوميّ، أنتجت فرقةُ ثري فش قرصًا مدمجًا يحمل اسمَها eponymous CD في حزيران من عام ١٩٩٦م مُنشأً من ناحية الموضوع حول ثلاث أغنياتٍ مستمدّة من هذه الحكاية للرّوميّ: «السّمكة العاقلة»، «السّمكة نصف العاقلة»،«السّمكة البلهاء»:

(Mark Jenkins, Washington Post, July 14, 1996 and http://www.geocities.com/SunsetStrip/Underground/3629/interv.htm,

لقاء في عام ١٩٩٦م مع أصدقاء الفرقة).

وإنّ مقتطفاتٍ أدبيّةً Anthologies موجّهةً إلى غربيّين غير منتسبين إلى الكنيسة متعطّشين إلى نمط غير مؤسَّسيّ من الدّين أو إلى روحانيّةٍ غير تقليديّة، كثيرًا ما تُدخِلُ الرّوميَّ في صُحبة حالمين Visionaries وشعراء ومتنبئين آخرين. ويضع الشاعرُ ديفيد هلپرن David Halpern أشعارًا للرّوميّ بجانب أشعار لشعراء روحيّين آخرين من قبيل بليك ورِلْكه في اختياره الأدبيّ الذي عنوانُه «**النّارُ المقدّسة: تسعة شعراء كَشْفيّين والبحث عن الاستنارة**:

Holy Fire: Nine Visionary Poets and the Quest for Enlightenment (New York: Harper Perennial, 1994).

وأتى روبرت بَرْزنْ Robert Barzan بحالة الرّوميّ إلى اهتمام الجمهور الخليع في مقالة عنوانها: «Homoeroticism and Spirituality: Rumi and the Sufis»، وهي المقالة التي أدخلها، بوصفه محرّرًا، في الكتاب المعنَّن بـ:

Sex and Spirit: Exploring Gay Men's Spirituality (San Francisco: White Crane Press, 1995).

ويزعم باريّ ولترز Barry Walters في صحيفة The Advocate، وهي صحيفة خليعة تُنشر في لوس أنجلس، أنّ الباحثين المسلمين حاولوا أن يتجاهلوا أو يُخفوا «علاقة اشتهاء المماثل المحتملة» بين الرّوميّ وشمس الدّين التبريزيّ:

("Music Heart Beats," The Advocate, Sep. 1, 1998, 54) .

وتبرز ترجماتُ الرّوميّ أيضًا في اختيار سام هامل Sam Hamill الأدبيّ المسمّى «الرّوح الشهوانيّ: أشعار الشهوانيّة والعشق والشوق:

The Erotic Spirit: Poems of Sensuality, Love and Longing (Boston: Shambala, Shambala, 1996).

وبينما الرّوميّ في غير محلّه تقريبًا بصحبة ييتس وجنسبيرغ Yeats and Ginsberg، ويُساء فهمُه على نحو خطير بوصفه شاعرًا للحبّ الجنسيّ (الخليع أو الشّريف)، يتحدّى السّذاجةَ حقًّا أن نجد الرّوميّ في عالَم ابتداع أزياء النساء haute couture. لكنّ عارضات أزياء متزيّنات بأزياء الخريف السّوداء والرّمادية والفضيّة الجديدة في معرض أزياء دونا كرِن Donna Karan كنّ يتقدّمن باندفاعٍ في المعبر الضيّق بصحبة الرّوايات الموسيقيّة الجديدة لأشعار الرّوميّ التي أعدّها المرشد الصّحّي ديبك چوپرا مع مادونا ودِمي مور Madonna and Demi Moore تتطلّعان على امتداد الوقت (روبن جفهان، صحيفة الواشنطن بوست، ٦ نيسان، ١٩٩٨م، D1). ومهما يكن، فإنّه ينبغي أن يأتي في صورة المفاجأة الصغيرة أنّ المؤلّف الموسيقيّ الأدنويّ minimalist والناشط البوذيّ الأمريكيّ فيليب جلاس Philip Glass، الذي كرّس أوبرات سابقة لأنشتاين وغاندي والعهد القديم Hebrew Bible، يقدّم الآن مع روبرت ويلسون قطعةً موسيقيّة متعدّدة الوسائل مهيبة تسمّى «Monsters of Grace» (version 1.0)،تكتمل بنظّارات ثلاثيّة

الأبعاد وتُبرز نصّ أوبرا من ١١٤ غزليّة للرّوميّ في ترجمات كلمان باركس. وبرغم أنّ القطعة الموسيقيّة تبدأ بصوت مفردٍ ناعمٍ يغنّي: «لا تقلق في شأن المحافظة على هذه الأغنيات»، فإنّ هذا الحدث العجيب جدًّا يحيي فعليًّا ذكرى الرّوميّ في وسائل الإعلام الأكثر حداثة وتقانةً.

وفي هذه الأثناء، وفي تركية، يجتذبُ مَنْ يُسمَّون الدّراويشَ الدّوّارين، سليلُو الأخويةِ الرّوحيّة التي أوجدها الرّوميّ ومريدوها، الذين صُنِّفوا راقصين شعبيّين منذ أن أعلنت حكومةُ أتاتورك أنّ الطّرق الصّوفيّة محظورةٌ في عام ١٩٢٥م، [يجتذب هؤلاء] اهتمامَ السائحين من بلدان العالم جميعًا ويقدّمون ارتباطًا رمزيًّا بين تركية العلمانيّة الحديثة والتّراث الدّينيّ لماضيها العثمانيّ. وفي عام ١٩٩٩م، [٣] عُلِّقت أعلامٌ حمراءُ موجودة في كلّ مكان وزمان محييةً الذكرى السنويّة الخامسة والسّبعين لقيام الجمهورية التركية من مبانٍ حكوميّة ومفاتنَ سياحيّة، ومن ذلك واجهةُ ضريح الرّوميّ.

وقد سافرت طواقمُ سينمائية عالميّة إلى تركية لإعداد أفلام ثقافية حول مجموعة الرّاقصين والموسيقيّين المولويّين لكي تُبثّ على التلفازَيْنِ الفرنسيّ والبريطانيّ. وقد طافت المجموعةُ نفسُها في أنحاء أوروبّة والولايات المتحدة في رحلات كثيرة في السّنين العشر الأخيرة، مؤدّيةً زياراتٍ كثيرة لمراكز تسجيل البرامج الإذاعية والتلفازية وبثّها على امتداد طريق الرحلة. وتشمل زياراتٌ أحدثُ عهدًا أستراليةَ في عام ١٩٩٦م، حيث بيعت التذاكرُ بين العشرين والثلاثين دولارًا لمشاهدة حفلات الدّوران التأمّليّ (السّماع) و/أو أداء المجموعة الموسيقيّة الصّوفيّة للدولة التركية. في عام ١٩٩٤م، عندما اجتاز الدّراويشُ المولويّة أطلنطة، خرجَ المترجمان الأمريكيان البارزان لأعمال الرّوميّ، كلمان

باركس Coleman Barks وروبرت بلي Robert Bly، من أجل الحدَث (هلين سميث، Atlanta Journal-Constitution، ٦ تشرين الثاني، ١٩٩٤م، N5).

المَثّلةُ البريطانيّة فانيسّا ردغريف Vanessa Redgrave، بالتعاون مع المجموعة المولويّة، قدّمت القصّة لفيلمٍ جديد أداره فهمي جِرْسِكَر Fehmi Gerceker حول «فكرة القبول، وحثّ الناس على احترام كلّ منهم دينَ الآخر، وتوجّهاته ومُثُلَه العليا الدّينيّة»، يحمل العنوان «**التسامح: مقدَّم لمولانا جلال الدّين**

Tolerance: dedicated to Mowlana Jalal al-Din)Falls Church، VA: Landmark Films، Prima Productions، 1995).

أما ريتشارد بروكيسر Richard Brookhiser، وهو مُحرِّر كبير لصحيفة National Review، وهي صحيفة أمريكية مهمّة للفكر المحافظ، فقد زار مقامَ الرّوميّ في قُونِية قبْلَ بضع سنين، وإذ تأثّر بروح الرّوميّ العالميّ والمتسامح حذّر السّياسيّين الأمريكيين من أنّه سيكون من الخطأ اعتبارُ الإسلام خطرًا أصوليًّا ذا وحدةٍ متراصّة وتناغم كلّي:

(Islamic Fundamentalism Revisited"، National Review 45] November 15، 1993]: 62-3).

والحقُّ أنّ أيّ قارئ غربيّ موضوعيّ لديه الوقتُ لكي يقارن الكوميديا الإلهيّة Divina Commedia بالمثنويّ، الذي يؤلّف مِثْلَي حجم الكوميديا تقريبًا، سيكون عليه أن يعترف بأنّ الرّوميّ، الذي كتب مثنويّه قبْلَ نصف قرن من كتابة دانتي الكوميديا، يعكس روحًا أكثر عالميّةً وحساسيّةً دينيّة أكثر سعةً وعمقًا.

وفي الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران المجاورة، بلغ الرّوميّ ذُرى جديدة من الانتشار والرّواج بين وَرَثة لغته وثقافته في العصر الحديث. وإنّ تفاسير جديدة ودراساتٍ وطبعاتٍ لأعماله، لكن على نحو خاصّ تلاوات وأداءات موسيقيّة لشعره،

استبدّت بخيال المفكّرين والجمهور العامّ في إيران. ولا يؤيّد الرّوميَّ العلماءُ وعشّاقُ الأدب فقط، بل يؤيّد الرّوميّ أنصارُ المجتمع المدنيّ، من مثل الفيلسوف الشّيعيّ عبد الكريم سروش، بوصفه سَلَفًا أو ممثّلًا لإسلامٍ أكثر رحابة وتسامحًا. وبرغم أنّ جمعيّات الرّوميّ لّما تبلغ الرّواجَ السّابق لنوادي عمر الخيّام التي وُجدت يومًا في كبريات المدُن البريطانيّة والأمريكيّة، تلتقي جماعاتٌ صغيرة من الأمريكيين غير المسلمين، من قبيل «جمعيّة عُشّاق الرّوميّ» في كركلاند Kirkland في واشنطن، كلّ بضعة أسابيع في وضع وَرِعٍ لقراءاتٍ في أشعار الرّوميّ يتبعها رقصُ دراويش على الموسيقا التركيّة إلى حدّ إدهاش الإيرانيين في أمريكة (عبد الحُسَيْن آذرنج، «وَباز [٤] همچنان شبِ رومى» [في الفارسيّة بمعنى: ومن جديدٍ هكذا ليلةُ الرّوميّ] kelk ٨٩ ـ ٩٣ [١٩٩٧م]: ٦٢٩ ـ ٣٥). الإيرانيّون الذين يزورون مقامَ الرّوميّ في قُونِية يدهشهم ويذهلهم أيضًا التُّركُ والأوروبيون الذين يأتون إلى هناك في الزيارة (مهدي نفيسي، «در جست وجويِ جاى پاى مولانا در قونيه» إيران نامه ١٥، ٤ [خريف ١٩٩٧م]: ٦٤٧ ـ ٨).

ظَلّ الرّوميّ، الذي أحيت أشعارُه ذكراه، حيًّا يُذكر على امتداد أكثر من سبع مئة عامٍ في أفئدة قُرّاءٍ للفارسيّة من البوسنة إلى الهند. وإثر وفاته في عام ١٢٧٣م مباشرةً، غطّى ضبابٌ أسطوريّ الظروفَ الواقعيّة لحياته، في أيّة حال، وحوّلَ تقليدُ كُتُب المناقب الرُّوميَّ من رجلٍ عَلَمٍ إلى شخصيّة أسطوريّة، بل من الطُّرز البَدْئيّة archetypal. وبرغم أنّ الباحثين الإيرانيّين والأتراك والأوروبيّين قد حاولوا في نصف القرن الأخير استعادةَ وصفٍ للرّوميّ الإنسان أكثر واقعيّة من الوجهة التاريخيّة، لم يشرع أحدٌ حتّى الآن بتحقيقٍ دقيق تمامًا لكلّ المعلومات المنشورة المتوافرة عن الرّوميّ. ولهذا السبب نبقى بعيدين نسبيًّا

عن إعادة بناء سيرة حياة شاملة تفصِّل كلّ ما يمكن أن يكون معروفًا عنه.

بدأ تعرّفي الشخصيّ للرّوميّ وأنا مراهقٌ في جنوبيّ كاليفورنية في منتصف سبعينيّات القرن العشرين، حيث تعرّفتُه أولًا من خلال نصوص تعبّديّة ودينيّة، خاصّةً «الأودية السّبعة Seven Valleys» لبهاء الله (١٨١٧ ـ ٩٢م)، مؤسِّس الفرقة البهائيّة، الذي يقتبس أبياتًا كثيرة من الرّوميّ في مؤلّفاته. وفي الكلّية درستُ المؤلّفات العلمية لنيكلسون وبراون وآربري، وبعد إحراز تقدّم كافٍ في الفارسيّة، صرتُ أيضًا مطّلعًا على أشعار الرّوميّ في الأصل. وقد كان تسجيلُ كاسيت للشاعر الفارسيّ الحديث أحمد شاملو يُنشِدُ أشعارَ الرّوميّ صاحبًا دائمًا لي منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين. راقبتُ بسرورٍ شديد عندما ظفر الرّوميُّ بأتباعٍ متزايدين في أمريكة الشماليّة. وأراقبُ الآن باهتمام عندما تُضعِفُ ثقافةُ العوامّ pop culture وتشوِّه رسالتَه، مع إحساسٍ منذرٍ بأنّ الثقافة المادّيّة الحديثة لابدّ من أن تحوّل المقدَّسَ إلى شيء تافهٍ من خلال نزعتها التجاريّة والاستهلاكيّة القاسية. وفي هذه الأثناء، أواصلُ قراءةَ الرّوميّ وإعادةَ قراءته مع تقدير معمّقٍ لتبصّره، تعزِّزه باستمرارٍ محاولاتُ الباحثين فهمَه وإيضاحه.

وإنّ التكاثرَ الذي تشهده الإنكليزيّةُ في الأعمال المؤلَّفة حول الرّوميّ وفي ترجمات أشعاره ومواعظه في العقود الكثيرة الماضية قد قدّم للقارئ المهتمّ رفوفَ عَرْض للكتب في المكتبات ومخازن الكتب والمواقع الإلكترونيّة على الشابكة مع ترتيبٍ مذهلٍ للموادّ ـ التي بعضُها شعبيّ، وبعضُها تعبّديّ أو دينيّ، وبعضُها الآخر علميّ. ولأنّ أكثر هذه المادّة التأليفيّة يتناول الرّوميَّ من منظور محدَّد أو خاصّ، يكون سهلًا أن نخرج بصورة ناقصة أو حتّى محرّفة للرّوميّ، المعلّم، والواعظ، والشاعر، والإنسانيّ، والمسْلم الوَرِع

والرّائي الصّوفي. الرّوميّ في رائعته his magnum opus، «المثنويّ المعنويّ»، يروي ثانيةً حكايةً رواها شاعرٌ صوفيّ فارسيّ أقدمُ عهدًا، سَنائي (تـ ١١٣١م)، الذي قدّم كتابُه «حديقةُ الحقيقة» (٦٩ ـ ٧٠)، نموذجًا لمثنويّ الرّوميّ. هذه الحكايةُ القصيرة، التي نشأت في الكتاب المقدّس البوذيّ[1] وتحتفظ بارتباطها بالهند في رواية الرّوميّ، توضح الطبيعة المبهمة والهائلة للحقيقة، مذكِّرةً إيّانا على نحو فكِهٍ [٥] بأنّ لا أحدَ، من منظوره البشريّ المحدود حتمًا، في مقدوره أن يفهم تمامًا طبيعةَ الحقيقة (المثنويّ ٣: ١٢٥٩ ـ ٧٨):

كان الفيلُ «موجودًا» في حجرة مظلمة، وكان الهنودُ قد عرضوه فيها.

ودخل الناسُ من أجل مشاهدته إلى تلك الحجرة المظلمة فردًا فردا.

ولمّا كانت رؤيتُه بالعينِ غيرَ ممكنةٍ، أخذوا يتحسّسونه بأيديهم في تلك الظلمة.

فوقعت كفُّ أحدهم على خرطومه، فقال: إنّ شَكْلَه مِثْلُ الأنبوبة.

ووصلت كفُّ آخر إلى أذنه، فبدا له كأنّه المِرْوجة.

أمّا الثالثُ فعندما تحسّس قدَمَه صاح: لقد أدركتُ شَكْلَ الفيل، إنّه كالعمود.

أمّا ذلك الذي وضع يدَه على ظهره فقد قال: هذا الفيلُ كأنّه نَجْد [الأرض المرتفعة].

وهكذا فكلّ مَنْ وصل منهم إلى جزء منه، كان يفهمه طبقًا لما بلَغَ مسامعَه عنه في كلّ مكان.

واختلفت أقوالُهم من اختلاف وجهات النظر، قال أحدُهم: إنّه مُعوجٌّ، كالدّال، وقال آخر: بل «مستقيم» كالألف.

ولو كانت في يد كلّ واحدٍ منهم شمعةٌ، لانتفى الاختلافُ عن أقوالهم.

أثمّة محلٌّ على الرّف لرّوميّ آخر؟

الكتابُ الذي تضعه الآن بين يديك يحاولُ أن يعرض شمعةً على المادّة النامية للمنشورات حول الرّوميّ، مُسلّطًا بعض الضوء على الرّوميّ التاريخيّ، والأساطير والتقاليد التي تطوّرت حوله، وتاريخ تلقّيه في العالم الإسلاميّ وفي الغرب، وعلى نحو خاصّ ظاهرة شَعبيّته الجديدة. يأمَلُ أن يعطي نظرةً خاطفة إلى الفيل، مقدِّمًا كتابَ مبادئ من أجل تأمّلٍ جادٍّ لحياة الرّوميّ ومؤلّفاته، شامِلًا ذلك تلخيصًا للحالة الرّاهنة للمعرفة المتصلة بالرّوميّ، ودليلًا ببليوغرافيًّا للأعمال التي أُلّفت في شأنه وترجمات مؤلّفاته، وإطلالةً تاريخيّةً على حياته وتأثيره، واقتراحاتٍ لوسائل البحث والتحقيق في المستقبل. وإنّ كتابنا هذا نفسَه «**الرّوميّ ـ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**» سيثبت في النهاية أنّه رفيقٌ مُساعدٌ للعلماء وللطلبة الجادّين الدّارسين للرّومي، وكذلك لعشّاق شعره، ولأولئك الذين ألهمتهم الرّؤيةُ الرّوحيّة عند الرّوميّ، أو أولئك الذين ليس لديهم سوى حبّ استطلاع في شأن: حول ماذا يدور كلّ هذا الضّجيج إزاءَ الرّوميّ. وأملي هو أنّ هذه الصفحات سترشد القرّاء المشتغلين أو المنكبّين على الأعمال الفارسيّة الأصليّة للرّوميّ أو الترجمات المتوافرة لهذه الأعمال، وتعزّز فهمَهم لرسالته، وإغرائه وصلته الوثيقة بثقافة الغرب.

ويقدِّم هذا الكتابُ أيضًا كمًّا كبيرًا من المعلومات الجديدة في شأن حياة الرّوميّ وعالَمه، مبنيًّا على تقويمٍ واعٍ ودقيق للمصادر الفارسيّة الأصليّة. وإنّ المخطّط العامّ لحياة الرّوميّ قد رُوي في كتب كثيرة، لكنّه نادرًا ما كان ذلك بأيّ قدرٍ من التفصيل للسياق التاريخيّ والاجتماعيّ. كتبٌ كثيرة عن الرّوميّ قبلت بتسليمٍ أو حتّى أدامت

بتروٍّ وتأنٍّ صورةً أسطوريّة للرّوميّ. وقد حاولتُ أن أصحّح هذا بتقديم دخولٍ مباشر إلى [٦] المصادر المحوريّة مترجمةً، جاعلًا القارئ مطّلعًا على النّقاط الحاسمة التي تدور حولها النقاشات والجدالاتُ في شأن حياة الرّوميّ.

كُتبُ القرون الوسطى التي تروي حيواتِ الأولياء ينبغي أن تُستعمل بحصافة وحسن تمييز؛ ذلك لأنّ تقليد كُتُب المناقب لا يشغل نفسَه بالدّقّة التاريخيّة وبحقائق سِيَر الحيوات. كتابُ «**الرّوميّ ـ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**» يقوم بجهدٍ واضح لتمييز الجوانب الصحيحة فعليًّا والمقبولة عقليًّا من الجوانب الأسطورية والخرافيّة في تقليد سيرة حياة الرّوميّ، وهكذا قد نظفر بنظرة أكثر قربًا إلى الشخصيّة التاريخيّة الواقعيّة للرّوميّ. الرّوميُّ نفسُه يقدّم لنا شيئًا قليلًا جدًّا في سبيل السّيرة الذاتيّة. والمصادرُ التي تعطينا معظمَ معلوماتنا عن حياة الرّوميّ دُوّنت، على غرار الأناجيل، بعد وفاته بوقت ولم تتّخذ موضوعًا لها تفاصيلَ حياته التاريخيّة الدّنيويّة، بل النظرةَ الشاملة لتأثيره الرّوحيّ. وعلى امتداد فصول الجزء الأوّل (**آباء الرّوميّ في الرّوح**) والجزء الثاني (**أبناءُ الرّوميّ وإخوتُه في الرّوح**)، سنقيّم طبيعةَ مصادرنا الرّئيسة الثلاثة وصحتها، هذه المصادرُ التي كتبها مؤلّفوها بعد وفاة الرّوميّ بفترةٍ تمتدّ بين عشرين وخمسٍ وسبعين سنة، وسنقارن ونقابل بين أوصافهم، ونفسّر أشكال تناقضها. وتبعًا لذلك يستطيع القرّاءُ أن يُصدروا أحكامَهم الخاصّة بهم، برغم أنّني سأقترحُ عددًا من الحلول والاستنتاجات الجديدة حول الكيفية التي نقيِّم بها ونفهمُ المجموعَ الكلّي لتفاصيل السّيرة الوِلائية [نسبة إلى الوِلاية].

وربّما على نحو أكثر أهميّةً، يقدّم «**الرّوميُّ ـ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**» ثروةً من

التفاصيل التناصّيّة في شأن العالَم الفكريّ والدّينيّ والصّوفيّ الذي نما فيه الرّوميّ، ودرَسَ ونَضِج (الجزء الأوّل). وبرغم أنّ اسْمَ شمس الدّين التبريزيّ معروفٌ عندنا من وجهة كونه مصدرَ إلهام الرّوميّ، دُوِّن قَدْرٌ قليلٌ جدًّا من المادّة في شأن حياة شمس ومؤلّفاته في الإنكليزيّة أو في أيّة لغةٍ غربيّة أخرى. وإنّ جمهرةَ ما نقرؤه عن شمسٍ ينشأ من مصادر كُتُب مناقب الأولياء، وحظّه من الصّحّة قليل، هذا إن كان له أيُّ أساسٍ من الصّحّة. وبرغم ذلك، في مقدورنا أن نتعلّم شيئًا كثيرًا عن شمس من خلال مؤلّفاته هو وأقواله، ثمّ من خلال شمسٍ نتعلّم أكثر عن الرّوميّ. وتبعًا لذلك أعوِّل كثيرًا على مؤلّفات شمس وأجعلُ آخرَ ما وصل إليه البحثُ الفارسيّ حوله في المتناول (الفصل الرّابع).

وعلى النحو نفسه، ترك والدُ الرّوميّ، بهاءُ الدّين، ومُعلِّم الرّوميّ الخاصّ، برهانُ الدّين محقّق، تأثيرًا كبيرًا في حياة الرّوميّ وفكره. وههنا، ولأوّل مرّة في اللّغة الإنكليزية، تُناقَش حيواتُ هؤلاء المعلّمين والأصحاب وأعمالُهم على نحو مفصَّل، يُعيد بناءَ السّياقِ الإسلاميّ الخاصّ جدًّا للشريعة الدّينية، والتهذيبِ الرّوحيّ والتّوقِ الميتافيزيقي، وكذلك نظامِ الرّعاية الذي عمل فيه الرّوميّ وازدهر. وإنّ ترجمةً لإحدى مواعظ الرّوميّ تظهر هنا أيضًا في الإنكليزية لأوّل مرّة (الفصول ١ ـ ٣). وبهذا الفهم للتأثيرات الفكريّة والرّوحيّة التي صاغت فِكْرَ الرّوميّ، نستطيع عندئذ توجيهَ اهتمامنا إلى حياته الأخيرة ومؤلّفاته (الفصلان ٥، ٧). وإنّ تبصّرَنا في شعره وحياته التّعبّدية يغدو عندئذ أكثرَ حِدّةً، وجوهرُ ما علّمه وناضلَ من أجله يدخل في بروزٍ وظهور أكثر حدّةً (الفصل ٩).

[٧] وسيتعلّم القارئُ في هذه الصفحات شيئًا عن الكيفيّة التي استُقبِل بها الرّوميّ لدى القرّاء المتأخرين في كلّ من الشرق والغرب (الجزءان ٤، ٥). ويصف الفصلُ

السّادسُ تقليد كُتُب المناقب الذي نما حول ذاكرة الرّوميّ ويقدِّم الفصلُ العاشر الوصفَ الأطولَ والأكثر تفصيلًا في الإنكليزيّة لتاريخ الطريقة المولويّة، والأخويّة الرّوحيّة التي أوجدها في قُونِية نَجْلُ الرّوميّ، سلطان ولَد، وهي العاملةُ الآن في أمريكة. ترك الرّوميّ تأثيرًا في الأدب الفارسيّ والتركيّ والأورديّ قد يكون أكبر من تأثير أيّ مؤلِّف آخر، وشروحُ فِكْره ومعارفه الإلهيّة كتبها مفكّرون مسلمون من البوسنة إلى البنغال ولذلك تُقدَّم إطلالةٌ على تأثيره وتلقّيه في العالَم الإسلاميّ في الفصل الحادي عشر. بدأ القرّاءُ في الغرب اكتشافَ الرّوميّ قبل مئتي سنة تقريبًا؛ لم يترك فقط تأثيرَه في الفِكْر الميتافيزيقيّ للقرن التاسع عشر في الغرب، مؤثّرًا في عددٍ من روّاد دراسة الدّين المقارن، بل أصبح في عهد متأخّرٍ جزءًا متمّمًا للعقائد والممارسات الرّوحيّة للكثير من الأمريكيين والبريطانيّين.

وبرغم أنّ تأثير الرّوميّ وشعبيّته في الغرب لا يضاهيان منزلتَه في بلدان الشرق الأوسط والهند، أثّر في حيوات مؤلّفين ومفكّرين من هانس كريستيان أندرسون Hans Christian Anderson إلى هيغل وفي حيوات المرشدين الرّوحيّين الشّرقيّين المستزرَعين في الغرب من گرجييف Gurdjeff إلى مِهْر بابا. ويُرْسَم تاريخٌ لتلقّيه في الغرب في الفصل الثاني عشر. وإنّه على نحوٍ غيرِ مفاجئ، تكثّفَ الاهتمامُ الأكاديميّ بالرّوميّ باطّرادٍ في زوايا العالَم جميعًا؛ إذ إنّ كثيرًا من الأساتذة الجامعيّين والباحثين كرّسوا قدرًا كبيرًا من سيرتهم لدراسة الرّوميّ (الفصل ١٣). وشيءٌ طبيعيّ أنّ حشدًا من المترجمين من روكرت Rückert إلى بلي Bly وباركس، وحشدًا من آخرين بين المرحلتين، عالجوا غزليّات الرّوميّ. ويفصِّلُ الفصلُ الرّابع عشر تاريخَ ترجمة الرّوميّ

إلى اللّغات الأوروبّيّة ويحلّل مظاهرَ القوّة والضعف في الترجمات الإنكليزيّة المتوافرة حاليًّا. وفي العقود القليلة الأخيرة قفزَ الرّوميُّ من الورق إلى الأشكال الإعلاميّة المتعدّدة، ملهمًا الموسيقيّين وواضعي الألحان الرّاقصة وصانعي الأفلام السينمائية وفنّيي التلفزة وآخرين، بل مؤسِّسًا حضورًا في فضاء الحواسيب Cyberspace (الفصل ١٥)، جاعلًا الرّوميَّ هازِلًا وأحيانًا مسلّيًا أو مضحكًا. وآمل أنّ مناقشةَ هذه المجموعة الواسعة من تقديمات الرّوميّ، وتقييمَها، سيثبتُ في النهاية أنّها دليلٌ مساعدٌ لقرّاء الرّوميّ المبتدئين والمتقدّمين.

أشعارُ الرّوميّ:

اقتبستُ أبياتًا بل حتّى غزليّاتٍ كاملةً حيثما كانت وثيقةَ الصّلة بالقصّة أو الموضوع، وهكذا جاءت منثورةً على امتداد مَتْن هذا الكتاب. إنّ نوعيّةَ أشعاره هي السّببُ الذي يجعل معظمنا مهتمًّا بالرّوميّ في المنزلة الأولى، وهكذا بدلًا من تقديم إعادات صياغةٍ نثرية أو تفاسير مباشرة للمعنى حاولتُ في كلّ مكان أن أترجم شعرَ الرّوميّ شعرًا، بلغةٍ شعريّة حديثة. وعلى النحو نفسه، ترجمتُ أيضًا مقاطعَ واسعة من شعر سُلْطان ولَد وسَنائي وآخرين، حيثما استلزمت المناقشةُ. حاولت أن أترجمَ هذه الأشعارَ المؤلّفة أساسًا من مزدوجاتٍ قصصيّة (محدّدة بالمصطلح الفارسيّ «المثنويّ») إلى شعرٍ غير مقفّى أو مُرسَل في الأعمّ الأغلب. ومهما يكن، فقد [٨] شعرتُ بأنّ أكثرَ القصائد الغنائيّة (الغزليّات في المقام الأوّل) مناسبٌ عمومًا للشعر الحرّ Free verse وللبنى والأنماط غير التقليدية.

إنّ معظمَ «مترجمي» الرّوميّ الإنكليز المعاصرين يعملون من خلال ترجمات علمية إنكليزية أو تركيّة، وليس مباشرةً من خلال الكلمات الأصلية للرّوميّ، التي هي بالفارسيّة. وإنّ كثيرًا من هؤلاء «المترجمين»، في مختلف الظروف، قد تصرّفوا في نصّ غزليّات الرّوميّ. وأولئك الغربيّون الذين أخذوا إلهامًا روحيًّا من الرّوميّ يميلون على النحو نفسه إلى انتزاعه من سياقه الإسلاميّ؛ وتبعًا لذلك يبدو تصويرُهم لتعاليمه ملفوفًا بغِلالةٍ من الغموض والشحوب. ولذلك فإنّ الفصلَ الثامن، بعد وصْفِ الملامح الرّئيسة للعَروض الفارسيّ، يقدِّم اختيارًا من خمسين ترجمةً جديدة، مُعدَّةً مباشرةً من الفارسيّة مع قصدٍ إلى زيادة شيءٍ من الخاصّيات الشّعريّة فيها، وفي الوقت نفسه إلى إحلالٍ واضح للمحتوى الأصليّ في منزلةٍ ثانوية. وآملُ أن يروق بعضُ هذه الترجمات ذوقَ بعض القرّاء، ويجد مكانَه بين الترجمات الأخرى الكثيرة المتوافرة من قبْلُ بالإنكليزية.

كيف نستفيد من هذا الكتاب:

تُصُوِّر أن يكون هذا الكتابُ حكايةً، لكنّ الأقسام المختلفة يمكن أن تُقرأ مستقلًّا كلٌّ منها عن الآخر، كما أنّ فريقًا من القرّاء ربّما يُحسّون بأنّه أكثر فائدةً من حيث هو عملٌ مرجعيّ. موضوعاتٌ خاصّة ذاتُ أهمّية يمكن العثور عليها في الفهرس، وأسماءُ الشّخصياتِ التاريخيّة أو المؤلّفين أو المترجمين أو الباحثين التي نُوقشت باستفاضة على امتداد المتن تُطبع بحرف أسود ثخين عند ورودها لأوّل مرّة لتسهيل الرّجوع إليها. مصادرُ المعلوماتِ تُوضَح على نحو جليّ وقويّ من أجل من يرغبون في الاستزادة في

الموضوعات المختلفة. معظمُ المقبوسات مُقدّمٌ في شكلٍ مختصر بين فاصلتين في جسد النصّ، بحيث إنّ القرّاء لن يحتاجوا إلى أن يرجعوا دائمًا إلى الحواشي النهائيّة. وهذه نُظِّمت وفقًا لقائمة اختصاراتٍ تقدِّم المقبوسات كلّها لأيّ نصّ. وبسبب النطاقِ الواسعِ للمصادر المستفاد منها، وبسبب أنّ أكثرَ قصّةِ الكتاب مُكرَّسٌ لوصفٍ مفصَّلٍ للكتب المختلفة الموجودة عن الرّوميّ، لم يقدَّم ثبْتٌ مستقلٌّ للمراجع.

وليس هذا الكتاب هو سيرةَ حياة الرّوميّ النهائية والحاسمة، بل حاولتُ أن أرسمَ خارطةَ المِنطقة التي ينبغي أن يغطّيها كتابٌ كهذا. وعلى النحو نفسه، ليس هو دراسةً شاملةً لكلّ ما قد قيلَ في شأن الرّوميّ ولكلّ ما قصَدَه عند كلّ الناس في كلّ الأعصار، بل يرسُمُ خريطةً بقدرٍ من العمق لتاريخ تلقّي شعره وفِكَره، في كلّ من العالَم الإسلاميّ وفي الغرب، متعقّبًا تأثيرَ الرّوميّ في الأدب والموسيقا والفنون والرّوحانيّة المعاصرة. وإنّ الأقسام التي تتحدّث عن البحث والترجمة، إن لم تفعل أيّ شيء آخر، ينبغي أن تساعد القارئ في أن يضعَ ترجمات الرّوميّ الإنكليزيّة المفضّلة لديه بين الترجمات المتوافرة الأخرى جميعًا ويكتشفَ نقاطَ قوتها وضعفِها النّسبيّة.

وهكذا فإنّ كتاب «**الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**» يُراد منه أن يكون نوعًا من كتاب الرّوميّ المقدّس a kind of Rumi Bible، كتيبًا لأيّ مهتمّ بحياة جلال الدّين الرّوميّ وشعره وتعاليمه وتأثيره، [٩] هذا الذي أُطلق عليه لقبُ الشّاعر الصوفيّ الأكبر للجنس البشريّ the greatest mystic poet of mankind. يثبِّت الدّراويشُ الدّوّارون قدمًا واحدةً على الأرض وأصابعُ أقدامهم مُثبّتةٌ حول وَتِدٍ خشبيّ ويدورون في ذكرى الرّوميّ. وبالطريقة نفسها، آملُ أن يقدِّم هذا الكتابُ أرضيّةً لعشاق الرّوميّ

جمعيًا وهم يدورون، كالفَراش، حول لهبِ أعماله.

خَلْفيّةٌ للرّوميّ:

نما تقليدٌ من النوع المتصل بكُتُب المناقب حولَ الرّوميّ على نحو أكثر سرعةً بعد وفاته. وإنّ ورَعَ هؤلاء الكتّاب للسّيرة الوِلائية (سلطان ولَد وسپهسالار والأفلاكيّ ـ الذين سيُقال عنهم الكثير فيما بعد) وتبجيلَهم للرّوميّ، قاداهم إلى أن يكتبوا عنه بطريقةٍ تُخفي رؤيتَنا للشخصيّة التاريخيّة. وبرغم مضيّ قرون كثيرة على الاحتفاء بذكرى الرّوميّ، لم يبدأ الباحثون بالنّفاذ إلى الرّجل الماثل خَلْفَ الأسطورة إلّا في النّصف الأخير من القرن [العشرين]. ولكن حتّى إن نحن نبذْنا أوصافَ الكرامات التي يُفترض أنّها تحقّقت على يدَي الرّوميّ، لن يكون مشروعٌ أكاديميّ قادرًا أبدًا على أن يبلِّد إحساسَنا بالدهشة عند قراءة شعره، أو يحلّ اللّغزَ الأساسيّ في صميم حياته. كيف يحدث أنّ صبيًّا فارسيًّا وُلِد تقريبًا قبْلَ ثماني مئة عامٍ في خُراسانَ، الإقليم الشماليّ الشّرقيّ من إيران الكُبرى، في منطقة نحدّدها اليوم باسمِ آسية الوسطى، لكنّها كانت تُعدّ في تلك الأيّام جزءًا من العالَمَ الثقافيّ الفارسيّ الأكبر، شقَّ طريقه متلوّيًا في وسط الأناضول على الحافة المتقهقرة للعالَمَ الثقافيّ البيزنطيّ، فيما هو الآن تُركيةُ، على بُعد ما يقرب من ١٥٠٠ ميل في ناحية الغرب؟ ـ كيف يحدث أنّه بعد أن تدرّب الرّوميّ وتأهّل لأن يكون واعظًا وفقيهًا مسلمًا، تحوّل إلى معلّمٍ عالَميّ للنزعة الشعريّة، اعتُرف الآن بأنّه واحدٌ من المعلّمين والشعراء الصوفيّين الأكثر عمقًا في التاريخ البشريّ، ويُبجّل من وجهة أنّه وَليٌّ لدى أُناسٍ من أديان كثيرة، إلى حدّ أنّ مُسلمين وغربيّين على حدّ سواء يحجوّن إلى مقامه في قُونِية، في تُركية؟

الرّوميّ اسْمًا:

إنّ المجموعة الكاملة للأسماء والألقاب المتّصلة بمولانا خُداوَنْدْگار جلال الدّين محمّد بن محمّد البَلْخيّ الرّوميّ تتطلّب قافلةً صغيرة لحَمْلها. الرّوميُّ، كما هو معروف في الغرب، اسمٌ مُشتقٌ من مكان a toponym ويشير إلى حقيقة أنّه عاش في الأناضول، التي هي الآن تُركية، لكنّها كانت تُعدّ آنئذ من وجهة نظر إسلاميّة بلادَ الرّوم. إنّ شبه جزيرة الأناضول، التي انتمت إلى البيزنطيّين، أو الإمبراطورية الرّومانيّة الشرقيّة، لم يفتحها المسلمون إلّا حديثًا نسبيًّا. وحتّى عندما سيطر عليها الحكّامُ المسلمون الأتراك كانت ما تزال معروفةً عند العرب والفُرْس والتُّرك بأنّها المنطقةُ الجغرافيّة المسمّاة «الرّوم». ولأنّ الأمر كذلك، ثمّة عددٌ من الشخصيات التاريخيّة البارزة التي وُلِدت في الأناضول أو ارتبطت بها معروفٌ باسم «الرّوميّ»، الذي يعني حرفيًّا «من بلاد الرّوم». وفي البلدان الإسلاميّة، تبعًا لذلك، لا يكون جلالُ الدّين مشهورًا عادةً بـ«الرّوميّ».

كان اسمُه الذي سُمِّي به عند الولادة «محمّدًا» على غرار اسم والده، وعلى غرار اسْمِ «نبيّ الإسلامِ» طبعًا. ومهما يكن، فإنّه منذ وقت مبكّر سمّاه والدُه في الظّاهر «جلالَ الدّين»، وهو لقبٌ يعني «عظمةَ الدّين». ومِثْلُ هذه الألقاب كان [١٠] شائعَ الإطلاق على علماء الدّين والأدباء والسياسيّين في العالَم الإسلاميّ في القرون الوسطى، وكان لقبُ الرّوميّ شبيهًا نسبيًّا بلقب والده، «بهاء الدّين». وكثيرٌ من مريدي الرّوميّ المتحدّثين بالفارسيّة سمّوه «خُداوَنْدْگار»، بمعنى «السيِّد» أو «المولى».

ومهما يكن، فإنّ المصادر الفارسيّة الأقدم عهدًا، مثل «ابتدا نامه» (ولَدْ نامه) لسُلْطان ولَد، و سپهسالار والأفلاكيّ، تشير إلى الرّوميّ عادةً باللّقب العربي «مولانا»،

أي «سيّدنا»، الذي كان لقبَ والده قبْلَه. وإنّ مصدرَيْن غيرَ مولويّين مبكِّرين، وهما: «رساله اقبالى» للسِّمنانيّ و«تاريخِ گزيده» لمستوفي، يشيران كلاهما إليه بـ «**مولانا الرّوميّ**» (ME 1:xiv). ويبدو أنّ الرّوميّ نفسَه يُلمع إلى هذا اللّقب (D 1493) وتبعًا لذلك لابدّ من أن يكون قد ظفر بتداولٍ إبّان حياته. وفي مصادر فارسيّة متأخّرة، نجد شكلًا مختلفًا لهذا اللّقب، «مولوي» أي «سيّدي»، وقد أُكِّد ذلك أوّلًا في شعر قاسم أنوار، الذي تُوفّي في عام ١٤٣٤م، أو في عَمَلِ معاصر أنوار، كمال الدّين حسين الخوارزمي (Mei 423 n2).

ولأنّ مولويّ (وتُنطَق هكذا Maulavi في الهند والباكستان) ومولانا يُستعملانِ لقَبَيْ تشريف في الإشارة فعليًّا إلى عشرات الشخصيّات الإسلاميّة الأخرى، في شبه القارّة الهنديّة خاصّةً، تشيرُ موادُّ دوائر المعارف وفهارسُ المصنّفات الفارسيّة أحيانًا إلى موضوع كتابنا بلفظ Mowlavi، جلال الدّين البَلْخيّ، ببَلْخي» محدِّدةً أصول العائلة في «بَلْخ» (الواقعة فيما يُعرف الآن بأفغانستان)، هذا برغم أنّ الرّوميّ مثلما سنرى ربّما لا ينحدر من بَلْخ نفسها، بل من بلدةٍ أصغر واقعة فيما يُعرَف الآن بطاجكستان. لكنّ رُومِيَّنا هو الأستاذُ من الطّراز الأوّل، ومولانا أو مولويّ يُستعملان في تحديده حالًا عند جمهرة الفُرْس، الذين لا يرون أنّ «مولويّ» أو «مولانا» لَقَبٌ عربيّ، بل الاسمُ القَلَميّ the pen name للشّاعر. ويُحكى لنا أنّ اللّقبَ «مولانا» قد اتَّخذ فيما مضى صفةَ اسمِ عَلَم، دالًّا على الرّوميّ لإخراج أساتذة آخرين ضمن نطاق أجيالٍ قليلة من وفاته (AF 597). وفي تركية، يُعرف بالتلفّظ التركيّ لهذا اللّقب: Mevlânâ. وفي الغرب، طبعًا، يُعْرَف قبلَ كلّ شيء بـ «جلال الدّين الرّوميّ».

كيف قدّم الرّوميُّ نفسَه؟ في المقدّمة النثريّة للمثنويّ، يقول: «العَبْدُ الضعيفُ، المحتاجُ إلى رحمة الله تعالى، محمّد بن محمّد بن الحسين البَلْخيّ».

الرّوميّ مُسْلِمًا:

لن يليق حقًّا أن نقتطعَ مقبوساتٍ من السّياق ونقدّمَ الرّوميّ في صورة نبيٍّ لافتراضاتٍ روحانيّةٍ غير كَنَسيّة وقائمة على التوافقية الدّينيّة. وبينما يُظهِر الرّوميّ حقًّا فهمًا متسامحًا وشاملًا للدّين، علينا أن نتذكّر أنّه تدرّب أيضًا لكي يكون واعِظًا، على غرار والِده قبلَه، وعالِمًا من عُلماء الشّرع. لم يأتِ الرّوميّ إلى بحثه الإلهيّ في التسامح والرّوحانيّة الشاملة بالانصراف عن الإسلام التقليديّ أو الدّين المنظَّم، بل بفضل انغماسٍ فيه؛ صدَرَ تَوْقُه الرّوحيُّ عن رغبة عارمةٍ بمتابعة مثالِ النّبيّ محمّد وتظهير الإمكانية الكامنة فيه في صورة مُسلمٍ كامل.

[١١] كان الإسلامُ نفسُه دينًا عالَميًّا،يعلِّم أنّ محمّدًا، وعيسى وموسى وإبراهيمَ والأنبياء الأقلّ شأنًا في الكتاب المقدّس العِبْريّ أرسلَهم جميعًا اللهُ الحقُّ الواحدُ في صورة رُسُلٍ متعاقبين للبشر. فاللهُ أرسلَ محمّدًا رسولًا إلى العرب، مثلما أُرسل صالحٌ وهودٌ قبْلَه، لكنّ الرسالةَ، القرآنَ، ذاتُ صلة أشمل بالعالَمَ كلّه. وكلامُ الله في القرآن يتحدّث عن تنزيلٍ (نزَّلْنا) إلى محمّد من «أمّ الكتاب»، اللوح المحفوظ في عالَم الرّبوبيّة. وعلى امتداد التاريخ، أرسلَ اللهُ فصولًا متعاقبة من هذا الكتاب الأزليّ إلى البشر بوساطة رجالٍ مختلفين ـ مثْل عيسى وموسى وإبراهيم ـ اختيروا ليكونوا أنبياءه أو رُسُلَه. والقرآنُ الذي جاء به محمّدٌ كان القراءةَ الأحدث عهدًا من النصوص الإلهيّة، النموذجَ الأصليّ الإلهيّ

لرسالة الله إلى الإنسان. والحقُّ أنّ الكلمةَ العربيّة «قرآن»، التي تُؤخَذ منها الكلمةُ الإنكليزيّة «Koran» تعني «القِراءة»، لأنّه كان ذلك الجزءَ من النصوص الإلهيّة الذي أنزلَه اللهُ إلى محمّد بطريق المَلَك جبريل وَأْتمنه على أن يقرأه على الناس.

وينظر عِلْمُ الكلام الإسلاميّ السُّنّيّ إلى محمّد من وجهة أنّه إنسانٌ، وليس ابنًا لِلّه أو نوعًا آخر من الألوهيّة مختلفًا في حقيقته عن البشر العاديّين. وبرغم ذلك، تشهد حقيقةُ أنّ اللهَ أفردَه واختاره من بين البشر الآخرين جميعًا (أحدُ ألقاب محمّد هو المصطفى، أي المختار) لكي يحمل وَحْيَ القرآن، على تأييد الله الخاصّ لمحمّد وقُرْب محمّد من الله. وإنّ أخلاقيّةَ محمّد في حدّ ذاتها وأعمالَه وأقوالَه جميعًا تُظهِر الطريقَ، أو السُّنّةَ، إلى التقوى. وبمجيء القرنَيْن الثالث والرّابع بعد إرسال النّبيّ محمّد، كان قد أُنجِز نظامٌ للفِقْه وعِلْم الكلام مُحْكَمٌ جدًّا على أساس القرآن ومجموع الأحاديث النبويّة حولَ مسألة كيف عَمِلَ النبيّ وماذا قال. وكانت المناقشاتُ في شأن الفِقْه وأصولِ الفِقْه، وكذلك المعرفة الإلهيّة والتطبيق العمليّ للحياة الصّوفيّة، تتواصل غالبًا بالعربيّة، برغم أنّ الفارسيّة أصبحت باطّرادٍ وسيطًا لمثْل هذه المناقشات بدءًا من القرن الثاني عشر لتقويمنا [الميلاديّ].

وابتغاءَ فهم الرّوميّ، على المرء أن يفهم على نحوٍ واضح شيئًا من الاعتقادات والافتراضات التي آمن بها من حيث هو مُسْلِم. وقد صدرت اعتقاداتُ الرّوميّ عن القرآن والحديث وعِلْم الكلام الإسلاميّ ومؤلّفات صوفيّة السُّنّة من مِثْل سَنائي والعطّار ووالده، بهاء الدّين ولَد. ولكون بهاءِ الدّين ولَد واعظًا محترفًا، آثَرَ الإقامةَ في قُونِية من ناحيةٍ لأنّ قدرًا كبيرًا من الجماهير القريبة منها كانت إمّا ما زالت غيرَ ملتزمةٍ

تمامًا بعقائد الإسلام أو متعلّمةٍ لها وإمّا أنّها لم تكن مراعيةً لقوانين الإسلام، ومن ناحيةٍ أخرى لأنّه كان غيرَ ناجحٍ في الحصول على أستاذية الفِقْه في مكان آخرِ. كانت الأناضولُ مِنطقةَ تخومٍ قد تحوّلت إلى الإسلام حديثًا فقط. كان أهلُ آسية الصّغرى في الأعمّ الأغلب يونانيّين لقرون، لكنّها بدءًا من أواخر القرن الحادي عشر [الميلادي]، فتحها رجالُ القبائل التُّرْكُمان وسكنوها ومدَّنت المسلمين الأتراك. وكانت ما تزال [١٢] محتاجةً إلى أن تفتحها من جديد القوى الدّينيّة الممدِّنة والثقافةُ الفارسيّة التي غلبت على بلاطات الحكّام والسّلاطين السّلاجقة الأتراك. أَمَلَ بهاءُ الدّين أن يستطيع هو، أو ابنُه جلالُ الدّين الرّوميّ، الوصولَ إلى هؤلاء النّاس وتعليمَهم شعائرَ الإسلام وعقائدَه ومباحثَه الإلهيّة.

ومن وجهة أنّه مُسْلِمٌ، صدّق الرّوميّ بنبوّة محمّد وأقرّ بأنّه عَبْدٌ لله. ويقرّرُ الرّوميّ نفسُه في واحدة من رسائله (Mak 227) ما ينبغي أن يكون واضحًا لدى أيّ قارئٍ واعٍ لغزليّاته: أدّى الصّلواتِ الخمسَ المفروضةَ التي تؤلّف واحدةً من العقائد والمستلزمات الأساسيّة للمسلم الملتزم. وتشير مصادرُ أخرى إلى أنّ الرّوميّ أدّى فريضةَ الحجّ بصحبة والده ولم يلتزم فقط بفترة الصّيام المفروضة في شهر رمضان، بل مارس أيضًا رياضات تقشّفية وصيامًا تطوّعيًّا في أوقات أخرى من السَّنة، ونعرف أيضًا من مصادرنا ومن رسائل الرّوميّ الخاصّة أنّه سلك سبيلَ الإحسان والتصدُّق مع مريديه ومن يعيلونهم، مساعِدًا على توزيع الصّدقات ومُنفِذًا الحاجات. وهكذا أقام الرّوميّ بإخلاص «أركانِ» الإسلام وشجّع الآخرين على فِعْل ذلك، قولًا وعملًا. ومهما يكن، فقد عدّ الرّوميّ الرّوحَ الكامن وراء الالتزام بقوانين الإسلام هذه أنفسَ كثيرًا من الأداء الظاهريّ لأيّة شعيرة.

الرّوميّ سُنّيًّا:

برغم أنّه كانت هناك جماعاتٌ شيعيّة متناثرة على امتداد إيران، كان الإيرانيون في جمهرتهم من أهل السُّنّة في عصر الرّوميّ. كان التشيّعُ أكثرَ رواجًا بين العراقيّين قربَ مَقامي الإمام عليّ والإمام الحسين، وبين المصريّين، حيث أبقت الأسرةُ الفاطميّة التشيّعَ الإسماعيليَّ دينَ الدّولة حتّى انهيارها قبْلَ ولادة الرّوميّ بجيل أو نحوه. وإنّ التشابكَ بين التشيّع والتصوّف في أَذْرَبِيجان، في شمال غربيّ إيران، سيُفضي أخيرًا إلى تأسيس الأخوية أو الطّريقة الصّفوية، التي فرضت التشيّعَ دينًا رسميًّا لإيران في القرن السادس عشر. لكنّه قبْلَ هذا، تركَ الشّيعةُ ملامحَهم في السياسة الإيرانيّة أوّلًا من خلال إرهاب جماعةٍ إسماعيليّة منشقّة، هي الحشّاشون، الذين هاجموا زعماءَ الحكومة السلجوقية السُّنّيّة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، منطلقين من قلاعهم الجبليّة لهجمات على المدن بين الفينة وأخرى. ولهذا السبب كان الإسماعيليون مخوفين جدًّا ومكروهين، ووصفتهم الأغلبيةُ السُّنّية من السكان في إيران عمومًا بأنّهم مَلاحِدة.

ولأنّ الطريقةَ المولويّة في القرون المتأخّرة قد قبلت تأثيراتٍ شيعيّة كثيرة، حاول بعضُ الشّيعة أن يدّعي أنّ الرّوميّ متعاطفٌ معهم. وبرغم أنّ قلْبَ الرّوميّ كان نبيلًا وعقْلَه مفتوحًا تمامًا عندما جاء إلى اختلافات العقيدة، لا ينبغي أن ننخدع بتسامحه في تصوّر أنّ العقائدَ كلّها كانت متساويةً عنده. وفي فقرةٍ من **المثنويّ** (M6: 777-805)، يعبِّر الرّوميُّ عن ضيقه بشيعة حَلَب وطقوسهم في النّواح إبّانَ عاشوراء الحسين، حفيد النبيّ محمّد الذي قُتِل في وقعة كربلاء في سنة ٦٨٠ [ميلاديّة]. وربّما كان هؤلاء الشّيعةَ الوحيدين [١٣] الذين أُتيح للرّوميّ أن يراهم يمارسون عقيدتَهم جِهارًا، وهو ينتقدهم

من خلال شخصه الشّعريّ، غيرَ مصدِّقٍ أنّ النّاس يمكن أن يواصلوا مِثْلَ هذا العَرْض للنّواح والتفجّع من أجل إنسانٍ مات قبْلَ سِتِّ مئة سنةٍ تقريبًا. ويدعو الشّيعةَ إلى النّواح بدلًا من ذلك على فساد عقائدهم (M6: 802 a): «ونُحْ على قلبِكَ ودينِك الخَرِبَيْن».

صحيحٌ أنّ الرّوميّ، مثل أكثر الصّوفيّة، يعطي منزلةً خاصّةً في قلبه لعَليّ، تفوق وتتجاوز منزلةَ الخلفاء الرّاشدين الآخرين، والسّببُ هو أنّ كثيرًا من الطّرق الصّوفيّة تعدّ عليًّا المتلقّيَ الأوّل لعِلْم الباطن من النّبيّ محمّد. يُضاف إلى هذا أنّ اهتمامات عليّ الخُلُقيّة القويّة تجعلُه موضوعًا أكثر أهليّةً للاهتمام الدّينيّ بين السُّنّة والصّوفيّة الموجَّهين خُلُقيًّا، من الخليفة الثالث، عثمان، مثلًا. ويرى الرّوميّ أنّ عليًّا فخرٌ لكلّ نبيّ ولكلّ وليّ (M1: 3723).

ولاحظْ، في أيّة حال، أنّه عندما يقدِّم الرّوميّ قائمةً تاريخيّة بالأقطاب أو الأولياء الكبار the spiritual axis mundis، الرّبّانيّين الذين ثُبّت بهم العالَمُ الرّوحيّ، لا يضع عليًّا على نحوٍ ملحوظ فوقَ عثمان أو بايزيد أو معروفٍ الكَرْخيّ أو إبراهيم بن أدهم (M2: 922-13). ومثلما أنّ موسى كان في حاجةٍ إلى تعليم الخَضِر (انظر في شأنه ما سيأتي)، لا ينبغي لعليّ أن يعتمد على شجاعته، بل عليه أن يطلب ظلّ المُرْشد الذي يطوف روحُه فوق جبَلِ قاف مِثْل طائر السِّيمُرْغ الأسطوريّ.

وإنّه فقط بمِثْل هذا التسليم للتوجيه الرّوحيّ للمُرْشد [پير ـ بالفارسيّة] سيظفرُ عليٌّ، والمسلمون الآخرون جميعًا، بالخلاص الرّوحيّ. وبرغم أنّ هذا المُرْشد قد يقوم بأشياء غير معقولة، مثلما فعَلَ الخَضِر مع موسى، هو يَدُ الله (M1: 2959-80). وفي الأبيات الآتية، ينكر الرّوميُّ إنكارًا واضحًا أن يكون العالَمُ الرّوحيّ لا يدور إلّا حولَ

المنحدرين من نَسْلِ عليّ. هو على الأصحّ يدور حولَ القطب الرّوحيّ، ذلك الوَليّ الذي برغم احتجابه عن أعين معظم النّاس يوجِّه النّاسَ في كلّ عصر، ويتولّى القيامَ بالمهمّة التي يخصِّصها الشّيعةُ للإمام الغائب أو المَهْدي (M2: 815-19):

- وليس يخلو أيُّ دَورٍ من وليٍّ قائم. وسيبقى امتحانُ الخَلْق حتّى القيامة.
- وكلّ مَنْ كان له طبعٌ حميد فقد نجا، وأمّا مَنْ كان ذا قَلْب هشّ كالزجاجة فقد تحطّم.
- فالإمامُ الحيُّ القائم هو ذلك الوليُّ، سواءٌ أكان من نَسْل عُمَر أم من نَسْل عليّ.
- إنّه المَهْديُّ والهادي، أيّها الباحثُ عن الطّريق، وهو محتجبٌ عنك، وفي ذاتِ الوقت جالسٌ في مواجهتك.
- وهو مِثْلُ النّور، وأمّا العقلُ فهو له بمثابة جبريل.

وإنّ أتباعَ النّبيّ عليهم أن يُسلِّموا بصحّة الرّسالة من دون أن يعطوها تأويلًا باطنيًّا، على غرار ما يفعلُ الشّيعةُ ببعض الأحاديث أو بعض آيات القرآن، فيما يرى الرّوميّ (M1: 3741-2). ويبدو لي أنّ الرّوميّ عدَّ كلًّا من الخلفاء الرّاشدين الأربعة قُطْبًا روحيًّا لعصره. ويروي الرّوميّ قِصصًا إيجابيّة كثيرة في شأن أبي بكر وعُمَر في المثنويّ، كما يروي مقطعًا طويلًا جدًّا يظهرُ فيه [١٤] معاويةُ (والي الشّام الذي عارض عليًّا بقوّة السّلاح واغتصب الخلافةَ منه، جالبًا بذلك على نفسه عداوةَ الشّيعة التي لا تنتهي)، الذي يُتبَعُ اسمُه بالعبارة التكريميّة: «رضيَ اللهُ عنه»، في صورة بطلٍ روحيّ يقاوم إغواءَ إبليس، أو الشيطان (M2:2603-740). ومثلما يشيرُ الرّوميّ نفسُه، ليس لك أنْ تقول مِثْلَ هذا إن كنتَ شيعيًّا (M3: 3201):

- وكيف يمكن الحديثُ مع شيعيّ عن عمر؟ - وكيف يمكن عَزْفُ العُودِ أمام أصمّ؟

الرّوميُّ حَنَفِيًّا:

ركّزت دُورُ العِلْم في العالَم الإسلاميّ في القرون الوسطى قبْلَ كلّ شيء على علوم الدّين، مثلما هي الحالُ في العالَم المسيحيّ في القرون الوسطى. وبرغم أنّ الإسلامَ ليس فيه نظيرٌ دقيق لمؤسّسة رجال الدّين في النّصرانيّة، تطلّعت العامّةُ على جهة العموم في تعليم مسائل الفقه والتعبّد والإيمان إلى صنفٍ من الرّجال عُدُّوا عُلماءَ للدّين وعِلْم الكلام، العُلَماءَ، وهي الكلمةُ التي تعني حرفيًّا أهْلَ الذّكر أو العِلْم. ولكي يُعدّ المرءُ واحدًا من العُلماء عليه أن يحرز علمًا بالنحو العربيّ والقرآن والحديث وطائفةٍ من الفروع الدّرسيّة والتخصّصات. وإنّ أبّهة المكان بين علوم الدّين أُعطيت لدراسة الفقه، الذي أوضح الشّريعةَ وقواعدَ السّلوك المناسب والمقَرّ دينيًّا. ولم يشمل الفقهُ الإسلاميّ المسائلَ السّياسيّة في ذاتها، بل وجّه مجالًا من المسائل أكبرَ من القانون الكنسيّ المسيحيّ، متضمِّنًا ليس فقط المبادئ المتّصلة بمسائل العبادات، بل أيضًا تلك المتصلة بالمعاملات (ومنها الزّواجُ، الذي ينظر إليه الفقهُ الإسلاميّ على أنّه عَقْدٌ أكثرَ منه سِرًّا مقدّسًا) والميراث. كانت معرفةُ أحكامِ الصّيام والصّلاة والزّكاة والحجّ فرضًا على كلّ مُسْلِمٍ مؤمنٍ، وكذلك الأحكامُ المتّصلة بحِرَفهم الشخصيّة. ويصف أبو حنيفة الفِقْه بأنّه «معرفةُ الشّخص حقوقَه وواجباته» (Zar 24). ومثلما يقولُ تلميذُ أبي حنيفة الشّيبانيُّ فإنّ معرفةَ الفِقْه هي «خيرُ موجِّهٍ إلى خشية الله». فقد حمت المؤمنين من المِحَن، مثلما كان إنسانٌ وَرِعٌ

متمكّنٌ في الفقه قادرًا على أن يقاوم الشيطانَ بقُدرةٍ تفوق ألفَ مرّةٍ قدرةَ مؤمنٍ عاديّ (Zar 21-2).

وبمجيء القرن الحادي عشر [الميلاديّ]، تبلورت الممارسةُ الشّرعيّة والتعبّديّة داخلَ الإسلام السُّنّيّ حول أربع مدارس، أو مذاهب، معترف بها شَرْعيًّا، هي: المذهبُ الحنفيّ، والمذهب المالكيّ، والمذهب الشافعيّ، والمذهب الحنبليّ. وفي زمان الرّوميّ، اتّبعَ سُنّةُ إيران في الأعمّ الأغلب إمّا المذهب الحنفيّ وإمّا المذهبَ الشّافعيّ. وبرغم أنّ المذهبَيْن عُدّا شرعيّين، عمليًّا، كثيرًا ما كان المذهبان على نزاع على المستوى المحلّيّ. كان علمُ الكلام العقلانيُّ عند المعتزلة بما له من اتصال بالمنطق والفلسفة الإغريقيَّيْن، يعيش في حال تراجع وانحدار وكانت تعاليمُ الأشعريّ، التي تبنّتها المدرسةُ الشّافعيّة، مُقرَّرةً رَسْميًّا في المدارس النّظاميّة. كانت المبادئُ الفقهيّةُ الحنفيّة أكثرَ تحرّرًا من نظائرها في المذاهب الأُخَر. وإضافةً إلى القرآن والحديث فتحت التعاليمُ الحنفيّة المجالَ [١٥] للرّأي والاستحسان لكي يكونا أساسًا في القواعد الشّرعيّة الإسلاميّة. وكثيرًا ما وضعَ الفقهاءُ الأحنافُ في الحسبان أيضًا أعرافَ المناطق التي فتحها الإسلام، بينما لم تعتبر المذاهبُ الأُخرُ غالبًا، على الأقلّ في النظرية، هذه الأعرافَ مصادرَ تشريعيّة ذات سلطان. وقد كان لقوّة دَفْع تعاليم محمّد بن إدريس الشّافعيّ (تـ ٨٢٠) أن تبنيَ مبادئ وأحكامًا شرعيّة على أساس أحاديث تعكس ممارسة النّبيّ، وتزيلَ الاستنتاجات العقلية البشرية قَدْرَ المستطاع، برغم أنّ ذلك لم يبلغ المدى البعيد الذي أصرّ عليه المذهبُ الفقهيّ الرّابعُ، الحنبليّ.

وقد قُدّمت تعاليمُ أبي حنيفة (تـ ٧٦٧م)، المؤسِّسِ للمذهب الحنفيّ في الكوفة في

العراق الذي اشتُقّ اسمُ المذهب من اسمه، في أعمال تلميذَيه أبي يوسف (تـ ٧٩٥م) ومحمّد الشّيبانيّ (توفّي قريبًا من عام ٨٠٠م). وبرغم أنّ التعاليمَ الحنفيّة عُدّت مذهبًا واحدًا، تصوِّرُ هذه التعاليمُ تأثيراتٍ متنوّعة وتحتفظ باختلافات داخليّة في الرّأي أكثر من المذاهب الثلاثة الأُخَر، الأمرُ الذي يعكس الجهودَ الواعية لمرجعيّةٍ مؤسّسةٍ خاصّةٍ في التنظيم والتماسك. وإذ آثر الخلفاءُ العبّاسيون الأوائل المذهبَ الحنفيَّ (معظمُ القضاة الذين عيّنهم العبّاسيون كانوا أحنافًا، ومنهم مثلًا المنظِّر الحنفيّ الشهير الخصّاف [ت ٨٧٤م] في بلاط الخليفة المهتدي)، انتشر هذا المذهبُ إلى خراسان (حيثُ طُوّرت قوانين خاصّةٌ للرّي)، وبلاد ما وراء النهر، وفي داخل آسية الوسطى التركيّة. ونتيجةً لذلك، غدا المذهبَ المؤثرَ لدى حكّام السّلاجقة، الذين حملوا العقائد الحنفيّة إلى الأناضول عندما فُتحت هذه المنطقة.

واصلَ المذهبُ الحنفيُّ التشكّلَ على امتداد القرن العاشر الميلاديّ بجَمْع عدد من ملخّصات تعاليمه والكتيّبات المتّصلة به. وفي أعمال شمس الأئمة السَّرَخْسيّ (توفّي حوالي ١٠٩٠م)، الذي ألّف كتابًا منظّمًا في تطبيق الشريعة وكتابًا آخر في الأصول النّظرية للفِقْه، اتّخذت التعاليمُ الحنفيّة طابعًا أكثر إقناعًا وانسجامًا، وتبعًا لذلك أكثر صرامةً، وهو مَيْلٌ استمرّ في أعمال الكاشانيّ (ت ١١٩١م)، الذي يؤلّف قبْلَ ولادة الرّوميّ بجيل. ومهما يكن، فإنّ المذهب الحنفيّ ظلّ يُنتج أعمالًا نظرية جديدةً مهمّة في حياة بهاء الدّين [والد مولانا]، مِثْل «الهداية في فروع الفقه»، لمؤلّفه عليّ بن أبي بكر المرغينانيّ (ت ١١٩٦م)، الذي تواصلت كتابةُ الشّروح له خلالَ القرن السّادس عشر. وعلى النحو نفسه في هذا الوقت، كان العلماءُ الأحناف يجمعون مجموعاتٍ من الفتاوي، أو

المختصرات الشّرعية أو الإجابات لمسائل محدّدة، التي قدّمها شيوخٌ أحناف كبار مِثْل برهان الدّين بن مازه (تـ حوالي ١١٧٤م) وسراج الدّين السّجاوندي.

أمّا تفكيرُ الرّوميّ، وعلى نحو خاصّ موقفُه من المنطق والعقل، فقد صاغته صياغةً قويّة تعاليمُ فقيهٍ ومتكلّم حنفيّ آخر، هو الماتُريديّ، الذي عاش في منطقة سَمَرْقَنْد. وقد ألّف الماتُريديّ، الذي توفّي في وقتٍ ما من أربعينيّات القرن العاشر الميلاديّ، تفسيرًا للقرآن، وكتابًا في علم الكلام ومؤلّفات أُخرَ كثيرة، فُقِد كثيرٌ منها، وتشتمل على تفنيداتٍ لتعاليم الإسماعيلية والشيعة الاثني عشريّة والمعتزلة. وقد أحكم الماتُريديّ [١٦] نوعًا من عِلْم الكلام الحنفيّ مضادًّا للتقليدية المسرفة المنعكسة في علم الكلام المدرسيّ لدى الأشاعرة، الذين تبنّى المذهبُ الشافعيّ آراءهم عمومًا. وفي الوقت نفسه، رفض الماتريديّةُ كثيرًا العقائدَ الاعتزاليّة، لكنّهم احتفظوا باحترامٍ لملَكة العقل أكبرَ من الذي فعلَه الأشاعرة، معترفين بأنّ الإنسان يمكن أن يتوصّل إلى معرفة الله من خلال العقل من دون اللجوء إلى الوَحْي الإلهيّ. وعلى النحو نفسه، فإنّ آراءه في مسائلة الجَبْر في مقابل الاختيار ستلطّف بين الدّرجات القصوى لآراء الأشاعرة والمعتزلة.

كانت آراءُ الماتُريديّ فعّالةً خاصّةً في شرقيّ العالَم الإسلاميّ، على نحو خاصّ في بلاد ما وراء النهر، ذلك الإقليمُ الذي وُلِد فيه الرّوميّ. نصَرَ السّلاجقةُ عقائدَ الماتُريديّة حتّى إنهم أمروا بلَعْن الأشعريّ على المنابر في منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ، وهي الحقيقةُ التي تشرح الحِقْدَ والعنف الطّارئ بين المدرستين الشافعيّة والحنفيّة. وبمجيء منتصف القرن الثاني عشر الميلاديّ، كان الأحنافُ في بلاد الشام ودمشق يعلّمون هذه العقيدةَ الشرقيّة، وهكذا فإنّه في حياة الرّوميّ سادت العقيدةُ

الماتُريديّة لوطنه الأمّ حتّى في الأناضول.

تأثيرٌ آخر في بعض الأحناف في خُراسان تمثّل في الكَرّاميّة، الذين نُظِر إليهم غالبًا على أنّهم فِرْقةٌ إسلاميّة مستقلّة. قليلٌ نسبياً ما هو معروفٌ عن عقائد الكَرّاميّة، برغم أنّ الحركة تبدو قد استهوت عددًا من ذوي النزعة الصّوفيّة. وبغضّ النظر عن أنّ بهاء الدّين ولَد كان منجذبًا إلى الكَرّاميّة، ربّما تكون مشاغلُه الصّوفيّة القويّة قد تركته نسبيًّا خارجَ الدّائرة الدّاخليّة للمتكلّمين والنُّظّار الشرعيّين الحنفاء. ولعلّ هذا، أو ربما الخلافات السّياسيّة مع الخوارزمشاه، تفسّر جزئيًّا غموضَه النسبيّ وعَدَم نجاحه في تأمين أستاذيّةٍ فقهيّة في خراسان (انظر الفَصْل الأوّل)[٢].

وبرغم حقيقة أنّ التصّوف تخلّل الثقافةَ الدّينيّة الفارسيّة والتركيّة بعد القرنين الرّابع عشر والخامس عشر، واصلَ الأحنافُ، مع مذاهب إسلاميّة أُخَرَ، تقديمَ خلاصاتٍ فقهيّة وافية ومؤلّفاتٍ نظريّة، مارسوا من خلالها تأثيرًا مهمًّا وأحيانًا خانِقًا في الممارسة الدّينيّة في المدن والقرى على امتداد العالَم الإسلاميّ. وإنّ صرامةَ الفِكْر والروحانيّة المنعكسة غالبًا في اهتمامات الفقه الإسلاميّ ومؤلّفاته وممارسيه هي بالضّبط نوعُ التديّن الذي كثيرًا ما يرفضُه الرّوميّ في شعره.

دراسةُ الفِقْه:

بدأت الصفوفُ الدّراسيّة في العلوم الدّينيّة أصلًا في صورة مجالس أو حلقات منظّمة في أحد المساجد حول متحدّث جيّد الثقافة والعلم. هذا المتحدّثُ قد يدعو إلى السّلوك والأخلاق الإسلاميّة الدّقيقة، أو يفسِّر القرآن، أو يروي أحاديث حول النّبيّ.

وأخيرًا، إبّانَ مرحلة السّلاجقة، صار نَقْلُ الفِقْه شبيهًا بالحِرْفة في نظام المدرسة، برغم أنّ علماء الدّين ربّما كانوا ما يزالون يتخرّجون في محيط المسجد أو خانقاه الصّوفيّة. كانت المدرسةُ مؤسّسةً مذهبيّة خاصّةً، [١٧] تعلِّم عادةً مذهبًا فقهيًّا واحدًا ـ في الأعمّ الأغلب إمّا الحنفيّ وإمّا الشّافعيّ في حال شرقيّ إيران ـ من خلال نصوص فقهيّة مختلفة لكلّ مذهب. ومتابعةً لمثال الوزير السّلجوقيّ نظام المُلْك (تـ ١٠٩٢م)، الذي باسْمه سُمّيت المدرسةُ النّظاميّة المثاليّة في بغداد، يعمد بعضُ الأهلين الرّاغبين بعمل الخير ـ وهو في هذه الحال تعزيزُ العِلْم الدّينيّ ـ إلى إنشاء مدرسة للفِقْه بطريقة الوَقْف، وغالبًا بتوريثٍ بوصيّة، مع عَقْدٍ يتعهّد ويلتزم بأهداف المدرسة. وفي نهاية حُكْم صلاح الدّين، الذي شجّع إنشاءَ المدارس في الشّام ومصر، أصبحت المؤسّسةُ مُرسَّخةً بقوّة في الشّرق.

تضمّن بناءُ المدرسة من الوجهة النموذجيّة قاعةَ محاضرات وحجراتٍ صغيرة للطّلبة، الذين كانوا عادةً عشرين طالبًا تقريبًا لكلّ مدرسة، برغم أنّ العددَ كان أقلَّ من ذلك في مدارس الأناضول. كانت أيضًا تقدِّم جِرايةً للطّلبة وراتبًا للأستاذ (المدرِّس)، ويوجد عادةً مدرِّسٌ واحدٌ لكلّ مدرسة، إلّا في المدارس الكبيرة جدًّا في المراكز الثقافيّة الكبيرة مِثْل بغداد ودمشق، حيث كانت بعضُ المدارس تدرّس المذاهبَ الفقهيّة الأربعة جميعًا مع أستاذٍ خاصّ لكلّ مذهب. النسبةُ المثاليّة للطّلبة لكلّ مدرّس يبدو أنّها تُقدَّر بحوالي عشرين، ويتابع الطّلبةُ من الوجهة النموذجيّة منهاجَ دراسة أوّليًّا لأربع سنوات، برغم أنّ من يرغبون في الحصول على أستاذيّة خاصّة بهم سيدرسون غالبًا لعَقْدٍ أو أكثر على مدرّس واحدٍ أو أكثر. الطالبُ المفضَّلُ في المستوى الابتدائيّ قد يُجْعَل معاونَ معلّم (مُفيدًا)، برغم أنّه لا يبدو أنّها كانت وظيفةً مأجورة. ويشمل الوَقْفُ عادةً

توفيرَ مُساعِد مدرّس، أو « مُعيد». وبرغم أنّ الكتابةَ عُدّت أكثر ضبطًا ودقّةً من الذّاكرة (Zar 62)، ازدهرت الثقافةُ الإسلاميّة في القرون الوسطى بالنّقل الشفويّ للعِلْم. اعتمد دَرْسُ نصّ من النصوص في الأعمّ الأغلب على استظهاره وحِفْظِه عن ظهر قلب ـ كان يُطلب من الطّلبة في الحدّ الأدنى استظهارُ كتابٍ واحدٍ من كتب الفقه حفظًا تامًّا (Zar 54). ويَنصح كتيّبُ طالبٍ حنفيّ بإعادة دَرْسِ البارحة خمسَ مرّات، ودَرْسِ اليوم الذي سبقه أربعَ مرّاتٍ، ودَرْسِ اليوم السّابق لذلك ثلاثَ مرّات، وهلمّ جرًّا، وفي هذه المرّات جميعًا تكون الإعادةُ بصوت مرتفع (Zar 53-4). الطلبةُ المتقدّمون الذين حفظوا نصًّا أو دروسَ أستاذٍ محدّد عن ظهر قلب يمكن أن يقوموا بوظيفة «مُعِيد»، وهي وظيفة مأجورة، ويساعدوا الطّلبةَ الحديثي العهد في حفظ دروسهم.

بعد إكمال الدّراسات، يكون على الطالب الناجح، الذي يسمّى عندئذ فقيهًا، وهي الكلمةُ التي كثيرًا ما تُترجَم في الإنكليزيّة بـ juriscönsult، أن يتولّى الدّفاعَ عن علمه في اختبار (مناظرة) وبعدئذ يحصل الطالبُ على «إجازة» للتعليم من مدرّسه. ومنذ أن يُعترف بأنّه عالِمُ فِقْه، يسعى الفقيهُ من الوجهة المثاليّة في أن يؤمّن وظيفتَه أستاذًا للفِقْه، أو مدرِّسًا، في إحدى المدارس. وهناك وظائفُ أُخَر مرتبطة بالمدرسة وكثيرًا ما كانت تُمَوَّل من أوقاف المحسِنين، وكانت تشمل الوعّاظَ، وقارئَ القرآن، والمسؤولَ عن المكتبة، وأحيانًا أستاذًا للحديث (مُحَدِّثًا، برغم أنّ هذه الوظيفة يرجَّح أن تُربط بمؤسّسة أخرى، هي دارُ الحديث)، ومؤذّنًا يدعو إلى الصّلاة (برغم أنّ هذه الوظيفة تُربط إلى حدّ كبير بالمسجد)، وعددًا من الوظائف المتصلة بالحُجّاب والبوّابين، وتشمل كذلك مديرًا يشرف على الشؤون الماليّة ويصدّق على التّعيينات والوظائف[٣].

[١٨] المؤلِّفُ المجهولُ لكتاب «**مناقب أوحد الدّين الكِرْمانيّ**» يقدِّم لنا تفصيلات واسعة في شأن الهرميّة الاجتماعيّة والعلميّة للمدرسة في القرون الوسطى. وكان أوحدُ الدّين (١١٦٤ ـ ١٢٣٨م تقريبًا)، وهو صوفيّ مشهورٌ ومعاصر لوالد الرّوميّ بهاء الدّين ولَد، قد ترك موطنَه في سنّ السّادسة عشرة، خائفًا على حياته نتيجةً لاحتلال مدينته كِرْمان، ورحل وحيدًا مَشْيًا على قدمَيْه إلى بغداد. لم تكن لديه حرفةٌ أو مهارة ولم يكن قادرًا على القيام بعمل البناء الشاقّ (مشّاقى)[٤]، لكنّه ذهبَ إلى مدرسة ابتدائية فاكتسب تعليمًا أساسيًّا (سياه وسپيدى آموخته ام ـ بالفارسيّة). قرّر أن يلتحق بمدرسةٍ، حيث يستطيع أن يكون طالبًا (طالب علم ـ بالفارسيّة) فيتعلّم العلومَ، لكي يجعل دَخْلَه يغطّي نفقاته.

تقدّم إلى مدرسةٍ غير معروفة فذهب ليقابل المدرِّس، مقدّمًا نفسَه على أنّه طالبُ عِلْم. قرّر له المدرّسُ دراسةَ الفِقْه الإسلاميّ، وحدّد له حجرةً في مهجع الطّلبة في المدرسة. جعلَ هذا المدرِّسُ أوحدَ الدّين يدرسُ كتاب «**المفتاح**»، وهو أحدُ الكتب الرّئيسة في الفِقْه الشافعيّ، وقد تعلّمه في مدّة وجيزة. وإذ برهن على قدرته على القراءة السّريعة، مضى أوحدُ الدّين سريعًا إلى قراءة كتبٍ أخرى كثيرة، وعُيِّن أخيرًا مُعيدًا فتسلّم لقاءَ ذلك راتبًا وألبسةً ومطيّةً. بدأ يكتسب سُمعةً طيّبة في المدينة وعندما توفّي معلِّمُ المدرسة الحقّاقيّة في بغداد أُعطيت وظيفةُ مدرّس الفِقْه في هذه المدرسة إلى «الشّيخ» أوحد. وبعد هذا، أحرز أوحدُ شهرةً عظيمة مثلما ينبغي أن تكون عليه الحالُ، برغم أنّ هذا لم يكن يعني أنّه توقّف عن الدّارسة واكتساب العِلْم (Owh 2).

وبرغم أنّ المصادر التاريخيّة تُغفل ذِكْرَ مدرسةٍ اسمُها الحقّاقيّة في بغداد، لم يُربط

الامتيازُ الثقافيّ في العالَم الإسلاميّ أوّلًا بمدارس أو مؤسّسات معيّنة، بل بأساتذةٍ معيّنين، قد تكون لهم وظائفُ متزامنة في أكثر من مدرسة. وإنّ فقدانَ البيّنة المكتوبة في شأن المدرسة الحقّاقيّة هذه لا ينبغي أن يثير تبعًا لذلك رعبًا غير مناسب، هذا برغم أنّ كُتّاب مناقب الأولياء من الصّوفيّة غيرُ معروفين بالتّصريحات المتفادية للمبالغات أو الضّبط والدّقّة. ومهما يكن، فإنّه لأنّ كاتب السّيرة لا يذكر لنا مَنْ كان أستاذَ أوحد الدّين، نستطيع أن نستنتج أنّ أوحدَ الدّين وأستاذَه لم يكونا بين مشاهير زمانهما أو حتّى متوسّطيهم.

وبرغم أنّ مؤلّفات القرون الوسطى الأساسيّة لا تذكر مدرسةَ الحقّاقيّة التي درّس فيها أوحدُ الدّين، لابدّ من أن تكون وظيفةُ مدرّس على الأقلّ قد منحته دخلًا ثابتًا. ويظهر أنّ الرّوميّ، في أربعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ، ظفر بأستاذية مشابهة في مدرسة كهذه في قُونِية، مع فارق أنّ المدارس كانت قد أُدخلت إلى المدينة حديثًا فقط؛ وكانت هناك مؤسّساتُ تعليم أقلّ كثيرًا ممّا هو موجودٌ في بغداد أو دمشق أو حلب، كما أنّ المدرّسين الذين درّسوا هناك ربّما لم يكونوا بين المدرّسين أو الفقهاء الأكثر شهرة. ويحكي لنا الأفلاكيّ أنّ الرّوميّ كان منهمكًا بتعليم علوم الدّين في رتبة محترف في أربع مؤسّسات مختلفة، كلٌّ منها من الصّنف المحترم (AF 618). [١٩] إحدى هذه المدارس كانت مدرسةَ بائعي القطن، وهي مدرسةٌ يُرجَّح كثيرًا أن تكون موقوفةً لنقابة تجّار القطن أو زارعيه، أو على الأقلّ هي موجودةٌ في شارعهم.

ممارسةُ الفِقْه وإساءةُ استعماله:

يقدّم لنا أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ مخطّطًا تفصيليًّا للهَرَميّة العلميّة والاجتماعيّة لحِرفة

الفِقْه. في أسفل السُّلّم العلميّ (الأكاديميّ) وقفت رتبةُ الفِقاهة (فقاهت، بالفارسيّة)، مشيرةً فيما يبدو إلى طلبة الفِقْه وإلى أولئك الذين تولّوا وظائف أصغر أو غير نظاميّة في مدرسةٍ من المدارس. المرتبةُ التالية في الحِرْفة تمثّلت في تعليم الفِقْه (التدريس، Owh 3)، ويتولّاها عادةً المدرِّسُ، أو أستاذ المدرسة. وكان أفاضلُ علماء الفِقْه يحصلون على إجازة من مدرّسيهم ليس فقط لتدريس الفِقْه بل كذلك لإبداء آراء في مسائل الفِقْه أو العقيدة (الإفتاء)، سامحين لهم ليس فقط بأداء وظيفة مدرّس، بل بالقيام بوظيفة المفتي، إذ يُصدرون الآراءَ الفقهية أو العَقَديّة ـ الفُتاوى ـ استجابةً لأسئلة مختلفة تُعرض عليهم. وليس للفُتوى من سند وراءها غير السُّمعة الطيّبة للفقيه الذي أصدرها؛ فقد يُصدر فقهاء آخرون مؤهَّلون بالدّرجة نفسها فُتاوى مضادّة. لكنّ أعلى مرتبةٍ بين العلماء، ولم يكن ثمّة منصبٌ أعلى منها، كانت تُعطى لمن أصدروا أحكامًا أو أقضيةً مُلْزِمةً في أهليّة القاضي (Owh 3).

وبرغم أنّ كثيرًا من المدرّسين في مقدورهم أن يعملوا أيضًا مُفتين، لم يعطهم هذا فعليًّا الحقَّ لأن يفرضوا بالقوّة القضايا الفقهيّة أو يحاولوا ذلك. هذا الحقُّ كان محفوظًا للقاضي، وهو المنصبُ الذي يحدّده عادةً السلطةُ السّياسيّة الحاكمة. وبرغم أنّ القاضي قد يتولّى وظيفةَ مدرّس في مدرسة، ليس لكثير من مدرّسي الفِقْه أن يطمحوا إلى هذه الوظيفة؛ كان هناك عادةً قاضٍ واحدٌ فقط في المدينة، ما خلا ما عليه الأمرُ في الحواضر الكبيرة، حيث يمكن المذهبَ الشّافعيّ والحنفيّ أن يكون لكلّ منهما قاضِيه. وفي مدينة كبيرة، مثل بغداد والقاهرة، كان يُحتاج إلى أكثر من قاضٍ واحد لكلّ مذهب، وفي هذه الحالة كان شخصٌ واحد يعيّن قاضيًا رئيسًا، أو قاضيًا للقُضاة. وبفضل عِلْمه وشهرته بالتقوى، يستحقّ القاضي الاحترامَ، وبفضل منصبه يستطيع أن يترك تأثيرًا مهمًّا. ولأنّ

القاضي يستطيع أن يستفيد استفادةً هائلة من منصبه، لم يكن غيرَ معروف عن قاضٍ طامحٍ أن يعتمد الرّشوةَ في الوصول إلى المنصب. ويشكو رشيدُ الدّين فضل الله (١٢٤٧ ـ ١٣١٨م) في كتابه **تاريخ المغول** من أنّ

بعضَ القضاة يذهب إلى حدّ أن يأخذ ضماناتٍ قبل الوصول إلى حُكم. وعلى القاضي أن يحكم على نحو استدلاليّ وودّي، وليس له أن يأخذ أيّ شيء من أحد. وعندما تُصْدَرُ الأحكامُ بناءً على الضمانات والمساومات، يستطيع المرءُ أن يتبيّل طبيعةَ الوضع (مقتبس في Mov 28-9).

وقبْلَ ذلك بقرنٍ دان الشّاعرُ سَنائي (تـ ١١٣١م) سلوكَ مثل هؤلاء القضاة ورجال الدّين الدّنيويّين في شِعْر أخلاقيّ ـ دينيّ أوجدَ النموذجَ الأصليّ للمثنويّ الصوفيّ ـ التعليميّ، الجنس الشّعريّ الذي يمثّل مثنويُّ الرّوميّ المثالَ الممتاز له. وفي هذا الشّعر للسّنائي، «حديقة [٢٠] الحقيقة» (٦٧٠ ـ ٧١)، نقرأ الوصفَ الآتي لأحدِ القضاة:

ـ يكون في مزاحه وسيرته، ومن كلماته التي لا بصيرةَ فيها
ـ عاطلًا، ذا وجهين، مهذارًا، ظالمًا مقصّرًا للعمر، مضاعفًا للحزن.
ـ وما دمتَ مرفوعَ الرّأس، فهو من حنانه وبِرّه ينشر لحيتَه على صدرك.
ـ ولكنه لا يخوِّفُك إلّا بالحَبْس والصّكّ، ويفعل معك مالا يفعله كلبٌ قطّ.
ـ والسّيّئ سيّئٌ حتى لو كان يعلم الخيرَ، والكلبُ كلبٌ حتّى لو كان على رأس القطيع.
ـ فإنّه يجلس ببرودٍ في الدّرس، فخفْ أنتَ من هذه الحيلة والسّفاهة.

وعلى النحو نفسه ينتقد سنائي انتقادًا قاسيًا الباحثين عن الجاه وطُلّابَ الذّهب والدّراويش في الظّاهر (حديقة ٦٧٦ ـ ٩):

ـ في رؤوسهم وفي قلوبهم البساتينُ والأراضي، فمتى يمتلكون العقلَ والشّرع والدّين؟

ـ كلُّهم في الجدَل كالكوثر وفي العِلْم أبتر، سُمناء، نُحلاء في الدّين.

ـ كلُّهم فارغون لا ضياءَ فيهم، حينٌ للبخل وحينٌ للكذب.

ـ وقد أعطوا الفُتوى بدم أهل الأرض، من الجهل والحِرْص والحقد.

ـ كلُّهم كثيرو الكلام قليلو المعرفة، كلُّهم كالغِيلانِ في الصحراء.

ـ وفي الكلام كبعير نُزِع خِطامُه، وكالنّعامِ يأكلون حتّى النّار.

ـ وفي النّفاق والخيانة والتلبيس، قد جاوزوا بألْف دَرْكٍ مرتبةَ إبليس.

ـ فهم لم يجدوا قطّ رائحةً من التقوى، وقد بقوا كقدورٍ فارغة من الماء.

ـ كلُّهم مرتشون، تحت الأثقال أذلّاء كالحُمُر.

البيتُ الأخيرُ يومئ إلى القرآن (K 62:5)، الذي يشير إلى أنّ الذين حُمِّلوا التّوراة ثمّ لم ينتفعوا بها لم يستفيدوا منها أكثر من استفادة الحمار من حِمْل الكتب الذي يحمله؛ ولَنْ يهدي اللهُ من يقمعون النّاسَ ويحرّفون الكَلِمَ عن مواضعه.

وهكذا فإنّ الرّشوة والإغراء قد ينحّيان قاضيًا من القضاة عن طريق الاستقامة. يضاف إلى ذلك أنّ وظيفة القاضي كانت أيضًا مفعمةً بالأخطار السياسيّة، لأنّه إمّا أن يحاول الأميرُ المحلّي أو السّلطانُ أو الخليفةُ فَرْضَ مبادئ أو قرارات خاصّة، وإمّا أن يُورّط منصبَ القاضي في قضايا حزبيّة خاصّة. وإنّ عددًا من العلماء الوَرِعين الأنقياء كانوا معروفين برفضهم تولّي منصب القضاء بناءً على هذه الأسباب، مشفقين من أنّ تطبيق القانون سيوقعهم في شَرَكِ [٢١] السّياسة أو يغريهم بالاستنامة إلى حِضْن الرّفاهيّة والتنعّم. وهذا التزمّتُ الأخلاقيّ ينسجم يقيناً وفِكْرةَ الفَقْر الصوفيّ والتواضع التي أيّدها الصّوفيّة. يقول شمسُ الدّين التبريزيّ (Maq 178):

«حروفُ القَسَم ثلاثةٌ: الواوُ والباء والتّاءُ؛ يعني واللهِ وبالله وتاللهِ، إنّ هؤلاء القومَ الذين يدرسون في هذه المدارس إنما يفعلون ذلك لكي يصبحوا «مُعيدين»، ليحصلوا على عملٍ في المدرسة. يقولون: يجب عملُ الأعمالِ الحسنة، يقولون ذلك في هذه المحافل لكي يحصلوا على موضع كذا أو وظيفة كذا. لماذا تحصِّل العِلْمَ من أجل الحصول على لقمةٍ دنيويّة؟ فحَبْلُ العِلْم هذا من أجل أن يخرجوا من البئر، وليس من أجل أن يخرجوا من هذه البئر ليهووا في آبار أخرى. فكُن في قَيْد أن تعلمَ مَنْ أنت؟ وما جوهرُك؟ ـ ولِماذا جئتَ؟ ـ وإلى أين تذهب؟ ـ ومن أين أصلُك؟ ـ وماذا تفعلُ في هذه السّاعة؟ ـ وإلى أين تتّجه؟

الرّوميُّ صوفيًّا:

الحركةُ التي نعرفها باسم التصوّف بدأت في صورة التقاءٍ بين الزّهد، المشترِكِ كثيرًا مع الرّهبانيّة المسيحيّة في بلاد الشّام والمواقفِ الغُنوسطيّة (الرّوحيّة) من العالَم المادّي، وبين التأمّل الصوفيّ (العِرفان)، الذي ربّما غذّته التعاليمُ الثّيوصوفيّة theosophical الزّردشتيّة والمانويّة والبوذيّة والهندوسيّة. يستلزم التصوّفُ توجيهًا إيمانيًّا عميقًا نحو الدين وإيثارًا للرّوحيّ على المادّيّ، ورياضاتٍ لإفناء الذّات وأشكالًا أخرى من التربية الرّوحيّة (إضافةً، طبعًا، إلى الصّلواتِ والصّيام المفروض وهي الأمور المطلوبةُ من كلّ مُسْلم) أدواتٍ للقُرب من الله. وفي بعض الأفراد ربّما يتضمّن أيضًا ميلًا إلى الكشوف الإلهيّة، التي تتضمّن الأنوار أو الإشراقات أو الملائكة أو حتّى الذات العليّة. وبما هو كذلك استلزم التصوّفُ توجيهًا فرديًّا وشخصيًّا نحو الله، وغالبًا ما يكون ذلك في نزاعٍ

مع التعريف العامّ والفِقْهيّ للتقوى الذي يقدّمه الفقهاءُ ورجالُ التعليم الدّينيّ الآخرون، المعروفون جملةً بـ «العلماء». شغَلَ العلماءُ أنفسَهم بمجال العِلْم المكتسَب ـ عِلْم القرآن وعِلْم السُّنّة النبويّة، كما أُعيد بناؤهما بناءً على الأحاديث التي رُويت عن النّبيّ. وقد يتخصّص علماءُ الدّين بدراسة التاريخ وسلاسل الأنساب من وجهة كون ذلك أداةً لتحقيق موثوقِيّةِ سلسلةِ نَقْل (إِسْناد) الحديث النّبويّ؛ أو في تفسير القرآن؛ أو في أصول الفِقْه التي بها يُتحقّق من الشَّرْع؛ أو في المحاجّة الجدَليّة في شأن مسائل محدّدة من الشَّرْع (القيل والقال)، أو في عِلْم الكلام.

كان ممارسو منهج القُرْبِ الشخصيّ الدّينيّ العميق من الله يسمَّون في أزمنةٍ وأمكنةٍ مختلفة زُهّادًا، ودراويش، وسالكين، وعارفين، وصوفيّة. وقد شُرحت كلمةُ «صوفيّ» على نحو متباين بوصفها اقتراضًا من كلمة صوفيا Sophia اليونانيّة (بمعنى الحِكْمة)؛ أو مشتقّةً من كلمة صُفّة وهي مصطبةٌ من حجر خارج مسجدِ المدينة، حيث اعتاد بعضُ [٢٢] أصحاب النّبيّ من ذوي النزعة الزُّهديّة أن يجلسوا عليها (والصُّفّةُ أيضًا مصدرُ الكلمةِ الإنكليزية «Sofa»)؛ أو إشارةً إلى ارتداء أردية الصّوف لدى زُهّادِ الإسلام. على أنّ هذا التفسيرَ الأخير يبدو الأصْلَ الأكثر ترجيحًا للكلمة، ذلك لأنّ التصوّفَ كان في الأزمنة الأولى مرتبطًا بمجاهدة النّفس التي كانت تمارَس في أديرة صحارى الشّام.

كثيرٌ من الصّوفيّة جاؤوا من طبقة العلماء، علماءُ دِينٍ بالتّربية والتهذيب طوّروا روحانيّةً صوفيّةً أو داخليّة. ركّزوا على الموقف الدّاخليّ للشخص والتوجيه، خلافًا لذوي النزعة الدّينيّة التقليديّين، الذين بدَوا للصّوفيّة منشغلين بمسائل فقهيّة

وتعبّديّة، راضين بأن يسجّلوا حسناتِهم في مواجهة سيّئاتهم مؤشّراتٍ إلى الارتقاء الرّوحيّ (مماثلين في بعض النواحي للكالفينيّين Calvinists في أوروبّة). والقاضي المحترمُ بسبب تديّنه وورَعه وحياده السياسيّ ربّما يُعَدّ صوفيًّا، مثلما هي حالُ الحسَن البصريّ (تـ ٧٢٨م). وعالِمٌ من عُلماء الدّين من مثل عبدِ الله الأنصاريّ (تـ ١٠٨٩م) يمكن أيضًا أن يظفر بمنزلة وليّ من خلال التّعليم، والكَشْف، والورَع، والتقوى. وفي سِنِيّ التصوّف الأولى اكتسب كثيرون سمعةَ الأولياء بفَضل أعمالهم المنتسبة إلى الزهد ومجاهدة النفس؛ وعلى النحو نفسه فإنّ وعّاظًا أو أهل تقوى ممّن عُرف عنهم تحقيقُ الكرامات قد يظفرون بمنزلة وليّ بين العامّة المحلّيّين. وبدءًا من القرن الثاني عشر الميلاديّ، نجد كثيرين من الصّوفيّة يدرسون علومَ الدّين في مَقَرٍّ صوفيّ (خانقاه، رباط، زاوية). وههنا قد يتعلّمون أيضًا الفِقْه، لكنّ توجّه الصوفيّ نحو الفِقْه عكَسَ اختلافًا عن أستاذيّة مدارس الفِقْه وتوجّهها نحو الفِقْه. وأعضاءُ الخانقاه الصوفيّ لم يتّبعوا، عمومًا، منهاجَ دراسةٍ صارم على غرار ما عليه الحالُ في مدارس الفِقْه، وكانوا يُنتقَدون أحيانًا (كما في كتاب **تلبيس إبليس** لابن الجوزيّ) لكسَلهم وادّعاءاتهم الزّائفة في علوم الدّين. وتبعًا لذلك، ليس كلُّ صوفيّ جاء من طبقات المثقّفين أو العُلماء، برغم أنّه في معظم الأحيان ضخّم تقليدُ كتابة مناقب الأولياء [كتبُ تذاكر الأولياء] اللّاحق نطاقَ عِلْم الوليّ أو قدرته.

وبينما لم يدافع معظمُ الصّوفيّة عن رفضٍ مناقضٍ أو تعطيل للشّريعة منحوا امتيازًا لمعاني الأعمال والنّوايا التي تحرّكهم إلى الأعمال الفعليّة، ذلك لأنّ توجّه الإنسان الدّاخليّ لا يمكن أن يُقاس فقط على أساس الموافقة الشّكليّة الظاهريّة للشّريعة. وإنّ

التزامَ الإنسان بالشّريعة، عباداته ونُسُكه، قد تصدرُ في درجاتٍ متنوّعة عن الرّغبة المفاخِرة بأن يظهر في صورة الوَرِع التقيّ. بل الأسوأُ من ذلك أنّ الطّامح أو الجَشِع قد يتظاهر نفاقًا وخداعًا بأنّه تقيّ؛ في كلمات الشّاعر الفارسيّ المحبوب حافظ:

واعظان كاين جلوه در محراب ومنبر ميكنند

چون بخلوت ميروند آن كار ديگر ميكنند

هؤلاءِ الواعظونَ الذين يُبدون مِثْل هذا القَدْر من التجلّي فوق المنبر وأمام المحراب

حينما يذهبون إلى الخلوة، يفعلون أمرًا آخر يستوجبُ الجزاءَ والعقاب

[٢٣] وقد قرّر أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ، الذين أشرنا إلى سيرته في مدارس بغداد فيما تقدّم، أن لا يمارس القضاءَ والطّرقَ الأكثر دنيويّة لعلوم الدّين، مؤثرًا على ذلك أن يعلِّم ويعمّق تحصيلَه للعلوم الدّينيّة بسلوك الطّريق الرّوحيّ الذي يُوصِل إلى فهْم الأسرار الإلهيّة، مثلما فعلَ الصّوفيّةُ قبْله (Owh 2-3). ويحكي لنا كاتبُ سيرته أنّه تخلّى أخيرًا عن وظيفته في المدرسة وأخذ يهذّب نفسَه بأعمال الزهادة. وقد انطوت هذه على الصّيام، الذي لا يأكل فيه إلّا مرّةً واحدة في سبعة أيّام؛ والصّلوات المتواصلة، التي كان خلالها يصلّي طوالَ اللّيل ويمتنع عن النوم؛ وأداء الحجّ إلى مكة، وفي التهيئة له باع ممتلكاته كلّها، وأعتق غِلْمانه، ومشى على قدمَيْه عبر الصحراء (Owh 3-4).

الشاهدُ الكلاسيكيّ لهذا التخلّي عن البيئة العلميّة وحياة العلم لمصلحة حياة الرّوح هو، طبعًا، أبو حامد محمّدٌ الغزّالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م). ويُوضِح كتابُه في سيرة حياته «**المنقذُ من الضّلال**» على نحو مؤثّر المأزقَ الذي كان يشعر به بعضُ العلماء المسلمين في القرون الوسطى فيما يتّصل بالمنزلة والثّراء والقوّة التي يمنحهم إيّاها المجتمعُ بوصفهم

علماءَ دين، والرّغبةَ في الإخلاص والكمال والصّفاء في عبادة الله. اختار الغزّاليُّ أن يترك وظيفته في التعليم ويَنذر نفسَه لإحياء الرّوحانيّة الإسلاميّة، الأمرُ الذي فعلَه بتأييد عالَم التصوّف والالتزام بالسُّنة (كان أخوه أحمدُ الغزّاليّ صوفيًّا أكثر اكتمالًا). كتابُ الغزّاليّ العظيمُ magnum opus، المسمّى «إحياء علوم الدّين»، الذي ألّفه حوالي عام ١١٠٦م، يؤلّفُ واحدًا من الأصول المهمّة للصّوفيّة المتأخّرين في المجال الثّقافيّ الإيرانيّ، وكذلك للعلماء الأكثر التزامًا. وإنّ إعادةَ صياغة مثنويّ الرّوميّ لمقاطع أو قِصَص من «إحياء» الغزّاليّ، تثبت اطّلاعَ الرّوميّ على هذا العمل.

بعضُ الصّوفيّة، مثل الملامَتيّة والقَلَندريّة، وجّهوا الأخطارَ الرّوحيّة للاشتهار بالوَرَع والتقوى بأن يتصرّفوا عن قَصْدٍ في مخالفةٍ ظاهرة للشريعة أو المعايير الاجتماعيّة. وابتغاءَ أن لا يستسلموا لإغراءات وَرَعٍ زائف، ربّما يشربون الخمرَ جِهارًا (أو يدّعون ذلك)، ويجرّدون أنفسَهم من كلّ الأمارات الخارجيّة للاحترام الاجتماعيّ، كالشَّعْر واللِّحية، والألبسة الفاخرة (التي كانت تشير أكثر ممّا عليه الحالُ الآن إلى المنزلة والمكانة)، وهلمّ جرّا. على أنّ معظمَ الصّوفيّة لم يمضوا إلى هذا الحدّ، مختارين بدلًا من ذلك أن يركِّزوا بانتباه شديد على الأحوالِ (جمع حال) التي عاشها الرّوحُ ومقاماتِ الترقّي التي تنقّلَ خلالَها. وقد ألّف الحارثُ المحاسبيّ البَصْريّ (تـ ٨٥٧م) رسالةً في هذا المنهج للمطاوعة الدّاخليّة لإرادة الله. فإنّه باتّباع منهجٍ للتطهير وتنقية النفس وقَهْرِ النّفس الأمّارة، يستطيع الصوفيّ أن يطهِّر روحَه الخالد من فساد الرّغائب الدّنيويّة إلى درجة أنّ ذاته يمكن أن تُمحى أو تُفنى في ذات الله in the spirit of God. وقد وصف علماءُ الغرب عمومًا هذه الحالةَ، الفَناءَ، بأنّها فَناءٌ للنّفس، لكنّ التعبيرَ لا يشير إلى فَناءِ

للوَعْي الفَرْديّ، كما هي الحال في [٢٤] مفهوم النِّرفانا البوذيّ، بقَدْر ما يشير إلى انمحاء النفس الأمّارة أو ذوبانها في محيط الصّفات الإلهيّة. وقد عدّ الصّوفيّةُ هذه المعركةَ الرّوحيّة لقَهْر النفس الجهادَ الأكبر في مقابل الجهاد الأصغر الأسهل المتمثّل في الدّفاع وتوسيع السّلطان الدّنيويّ لدين الإسلام.

وقبْلَ الانشغال بتحصيل العِلْم، انشغل الصّوفيّةُ تبعًا لذلك بمعرفةٍ حَدْسيّة وحيّةٍ لله، أو ما يُسمّى «معرفت» [بالفارسيّة]، وهو تعبيرٌ استعمله، إن لم نقل صاغه، ذو النّون المِصْريّ في القرن الثامن الميلاديّ. والمعرفةُ، أو gnosis [بالإنكليزيّة]، لا تأتي من دراسة الفِقْه، بل من محبّة الله. مثلما يشرح الرّوميّ (D 395):

ـ ليس العشقُ في الفَضْل والعِلْم والدّفاتِر والأوراق

وكلُّ ما يقوله الناسُ ويتجادلون فيه ليس هو طريقَ العُشّاق

ـ فاعلَمْ أنّ فَرْعَ العِشْقِ في الأزَل، وجَذْرَه في الأبَد

وليس لهذه الشّجرة اعتمادٌ لا على الثرى ولا على الساق ولا على حتى العرش

ـ قد عزَلْنا العَقْلَ وأقمنا الحدَّ على الهوى

ذلك لأنّ هذه الجلالةَ لا يقدّرها هذا العقلُ وهذه الأخلاقُ حقَّ قَدْرها

ـ وما دمتَ مشتاقًا، فاعلَمْ أنّ اشتياقكَ هذا صَنَمٌ

فإذا صرتَ معشوقًا، فلن يبقى بعد ذلك وجودٌ لمشتاق

ـ إنّ راكبَ البَحْرِ واقفٌ دائمًا على خشبة الخوفِ والرّجاء

فإذا ما فنيتِ الخشبةُ والرّاكبُ، لم يبقَ إلّا الاستغراق

فيا شمسَ تَبريز، أنتَ البحرُ وأنتَ أيضًا الجوهرُ

لأنّ وجودَك كلّه ليس سوى سِرِّ الخلّاق

[٢٥] وليس لزامًا أن يكون الصوفيّ قد عاش الترقّي على طول الطّريق الرّوحيّ في صورة تكثيفٍ دائم للإشراق أو الفَهْم العِرْفانيّ. فنفسُه قد تكون خاضعةً لفتراتٍ متناوبةٍ من الرّحمة الإلهيّة (البَسْط)، التي قد تأتيه خلالَها الكشوفُ وحالاتُ الوصال، ومن الانكماش الرّوحيّ (القبض)، وهي فتراتٌ من الإحباط أو اليأس ربّما لا يشعر خلالها بحضور الله. ومهما يكن، فإنّ الصوفيّ الذي قطعَ شوطًا بعيدًا في الطريق إلى الله قد يظفر بحال «الفَناء». في نوبات «الفَناء» يُحِسّ الصوفيّ بأنّ نفسَه قد امّحت في الله. وإذ يشعر العابدُ بأنّه مُستغْرَقٌ في الإلهيّ، ربّما يعبِّر عن هذا الإحساس بتعابير بدت لأهل السُّنّة the orthodox شِرْكًا (ضَمَّ شركاء إلى الله) أو كفرًا (تجديفًا تامًّا). مِثْلُ هذه الهيجانات العاطفيّة المنبعثة من شعورٍ بالنشوة أو البهجة، المعروفة بالتعبير الاصطلاحيّ «الشّطحيّات»، تضمّنت عباراتٍ مِثْل «سُبحاني» التي صرخ بها أبو يزيد البِسْطاميّ في شرقيّ إيران (تـ ٨٧٤م)، و «أنا الحقُّ»، وقد نطق بها منصورٌ الحلّاج، الذي شُنِق في بغداد في عام ٩٢٢م لأشباه هذه وبياناتٍ أُخَر. ومعظمُ الصّوفيّة، مثل معاصر الحلّاج الجُنَيْد (تـ ٩١٠م)، أكّدوا أنّه حتّى عندما يكون الصوفيّ في حالة النشوة أو «السُّكْر» لا ينبغي له أن يُفشي هذه الأسرار للأغرار، بل عليه بدلًا من ذلك أن يحتفظ بسُلوكٍ رزينٍ لا يستفزّ مَنْ لم يبلغوا هذا المستوى من الاستنارة الرّوحيّة. وقد أُعجب الرّوميّ وصوفيّةٌ فُرسٌ آخرون بالحلّاج لإخلاصِه في إشراك الآخرين في رؤيته السِّرّ الأعظم mysterium tremendum وتأكيدِ الصِّيغة الصّوفيّة للعِبادة، برغم معرفة أنّ هذا سينتهي به إلى الاستشهاد. وهكذا أُعدِم الحلّاجُ بعدالةٍ لإعلانه السِّرَّ الذي لا ينبغي أن يُكشف. ومعظمُ

متأخّري الصّوفيّة، مثل الرّوميّ، في الوقت الذي يبجّلون الحلّاج بوصفه شهيدًا للحُبّ الإلهيّ، يمتنعون عن الهتافات المجدّفة أو الثَّمِلة في ظاهرها المنبعثة من السُّكْر الصوفيّ.

وبرغم أنّ التصّوفَ وجّه البحثَ الرّوحيّ نحو التجربة (أو عِلْم الأذواق) والمعرفة أكثرَ منه نحو عِلْم الأوراق، نجد أنّه بدءًا من القرن الحادي عشر الميلاديّ وُجِدت كتيّباتٌ كثيرة موضوعُها التصّوف نظريةً وممارسةً. ومن هذه الكُتب «**كتابُ التعرّف لمذهب أهل التصوّف**» (من القرن العاشر)، و «**كتابُ اللُّمَع**» لأبي نَصْر السَّرّاج (تـ ٩٨٨م) و «**قوتُ القلوب**» لأبي طالب المكّي (تـ ٩٩٦م)، و «**الرّسالة**» للقُشَيريّ (٩٨٦ ـ ١٠٧٢م)، وهذه جميعًا بالعربيّة، والكتابُ الفارسيّ «**كَشْف المحجوب**» للهَجْويريّ (تـ ١٠٧٢). وعلى النحو نفسه، جُمِعت سِيَرُ الصّوفيّة أوّلًا بجهود السُّلَميّ (تـ ١٠٢١م) في كتابه «**طبقات الصّوفيّة**» كما جُمعت في «**حِلْية الأولياء**» لأبي نُعَيم الأصفهاني (تـ ١٠٣٨)[٥] وابتغاءَ فهمٍ عميق لأصول تصوّف الرّوميّ وفَرْضيّاته، لابدّ من دراسةٍ تامّة لِمثْل هذه المصنَّفات. ولا يأذن لنا المجالُ بالدّخول في هذه المسائل هنا، لكنّ القارئَ المهتمّ قد يشير إلى عددٍ من المؤلّفات المتوافرة على نطاق واسع[٦].

بعضُ متأخّري الصّوفيّة اعتنق عقائدَ شبيهةً بما يُعرف بوحدة الوجود quasi-pantheistic doctrines، مع ابن عربيّ (١١٦٥ ـ ١٢٤٠م) الذي يُوصَف عادةً بأنّه الممثّل البارز لهذه الفِكْرة. وقد حاول ابنُ عربيّ أن يُثبت أنّه بينما تعني عقيدةُ «التوحيد» القرآنيّةُ أنّ [٢٦] المؤمن ينبغي أن ينشُدَ الاتّصالَ بالله، تدلّ من وجهة عِلْم الكون على أنّ الكَوْن المخلوقَ، من وجهة كونه تجلّيًا أو إشراقًا لله، هو في اعتبارٍ ما أيضًا استمرارٌ لوجود الله [سبحانه]. وأولئك الذين ساعدوا على انتشار فِكَر ابن عربيّ، إمّا باعتناقها،

مثل صَدْر الدّين القُونويّ في عمله «مفتاح الغيب»، وإمّا بمعارضتها بدرجات مختلفة، مثل علاء الدّولة السِّمنانيّ وابن تيميّة، صاغوا هذا على أنّه «عقيدةُ وَحْدةِ الوجود»، وهو تعبيرٌ صار مرتبطًا دائمًا باسم ابن عربيّ، برغم أنّه لم يستعمله. ويعزو نيكلسون هذه النزعة الوَحْدويّة الوجوديّة في الشّطر الأعظم إلى تيّار الأفلاطونية الجديدة الذي دفع بقوّة تصوّفَ الغزّاليّ الثّنائيّ في جوهره (NiM-222-4). هذا النّزوعُ التأمّليُّ والمقصورُ على فئة قليلة في المعرفة الإلهيّة سينتهي به الأمرُ إلى أن يسيطر على التصوّف في القرون المتأخّرة وينحرف به عن جذوره الزُّهديّة والإيمانيّة الأصليّة (NiM 229):

لا يعودُ الوليُّ المثاليُّ ذلك الإنسانَ الذي طلبَ اللهَ بالصّلاةِ والإرادة فوجدَه، بعد كَدْحٍ مؤلِمٍ، في تغيير أوصاف النّفس من خلال عمَلٍ مُبْهَم من أعمال الفضيلة غيرِ معتمدٍ إلّا على الإرادة الشخصيّة للخالق؛ بل هو العارفُ والمفسِّرُ الكاملُ الذي لا يَخفى عليه سِرٌّ، الإنسانُ الكاملُ الذي يَعُدّ نفسَه شيئًا واحدًا مع الله أو اللّوجوس (*) identifies himself with God or the Logos.

وبرغم أنّ هذا التحويل كان جاريًا إبّانَ حياة الرّوميّ، ظلّ طريقُه الخاصّ إلى الولاية يشبه إلى حدّ بعيد الطّريقَ التقليديّ في الكَدْح المؤلم وتغيير النّفس، هذا برغم أنّ كثيرينَ رأوا في عِرْفانِ الرّوميّ تأثيرَ ابن عربيّ (انظر الفصل ٩، فيما بعد).

الشّيوخُ والأولياءُ والجمعياتُ الرّوحيّة والطّرق الصّوفيّة:

بقَدْر ما أنّ ممارسةَ التصوف مهمّةٌ، بدأ نظامٌ للإرادة والتّلمذة على المرشدين والمعلِّمين الرّوحيّين يتطوّر وفيه يكونُ على «المُريد» أن يوجّهَ طاقاتِه الرّوحيّة ويهذّبها

* ـ يعني اللّوجوس العقلَ أو المبدأ العقلانيّ في الكون (في الفلسفة اليونانيّة القديمة) [المترجم]

تحت إشراف «مُرْشد»، معروفٍ عادةً بـ «الشّيخِ» أو «پير»، الكلمتَيْن العربيّة والفارسيّة، على الوِلاء، الدّالّتين على المتقدِّم في السِّنّ أو الحكيم. ومتى ظفر شيخٌ أو « پير» بسُمعةٍ قائمةٍ على الاعتقاد بكونه وليًّا، كان يُعَدُّ بين أحبّاء الله، أولياء الله، وأولياءُ هي صيغةُ الجَمعْ لـ «وَلِيّ»، «شخص والاه الله». وباعتماد الوليّ على المنزلة الرّوحيّة التي أحرزها والمذهب الخاصّ الذي انتمى إليه، يمكنه أيضًا بفَضْل قدراته وسُلطانه الصّوفيّ (وِلايته) أن يُعَدّ قُطْبًا (an axis mundi، أو قطبًا للعالَم الرّوحيّ) أو إنسانًا كاملًا، وهو مفهومٌ أحكمه ابنُ عربيّ وعبدُ الكريم الجيليّ (١٣٦٦ ـ ١٤٠٣م) (٧). وسواءٌ أدرك النّاسُ عمومًا أو لم يدركوا، لابدّ للعالَمِ دائمًا من أن يُنعِم عليه ويُمِدَّه الحضورُ الحيّ لـ «القُطْب»، الذي يعمل في صورة قناةٍ لإطلاق الطّاقات الرّوحيّة.

وخلالَ القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديّين، بدأ مريدو علماءِ دينٍ أتقياء وشيوخُ تصوّف كثيرون ينشئون تكايا أو مراكز يجتمعون فيها، ويقيمون الصّلوات، ويدرسون معاني القرآن وروحانيّة النّبيّ، وهلمّ جرّا. وبرغم أنّ المناقشاتِ الدّينيّة [٢٧] كانت من الوجهة النموذجيّة تحدثُ في المساجد، لم يشجّع العلماءُ والمتكلّمون والقُضاة والفُقهاء من ذوي العلوم الدينيّة التقليديّة، الذين سيطرت طريقتُهم في الخطاب على المساجد، على نحوٍ واضح، أو يوجِدوا، جوًّا اتّصاليًّا لطرائق المعرفة الرّوحيّة غير التقليدية. وتبعًا لذلك، كان على جماعاتِ ذوي الميول الرّوحيّة والعِرفانيّة أن تجتمع في مواضع بديلة، تُسمّى على أنحاءٍ مختلفة مِثْل خانقاه (عند الإيرانيّين الشّرقيّين)، أو زاوية، أو رباط عند المتحدّثين بالعربيّة في معظم الأحيان، وتعني الكلمةُ في الأصل القلعةَ أو الحِصْن، أو التكية (دَعْمٌ للفقراء؛ أو مؤسّسة دينيّة؛ وهي كلمةٌ فارسيّة

تُستعمل غالبًا بين الأتراك، حيث تُنطَق عندهم تِكّة tekke). ولعلّ الخانقاه يتضمّن من الوجهة النموذجيّة مأوى للمسافرين أو المريدين الذين أرادوا أن يعيشوا في جوّ شبيه بجوّ الدّير، ومكتبةً للأدبيّات الدّينيّة والصّوفيّة، وكذلك مكانًا للمحاضرات والصّلوات والعبادات، والتقرّب العِرْفانيّ إلى الله. وقد يتحوّل مسجدٌ أو ضريحُ وليّ إلى خانقاه إذا ما حدث أن يكون للمؤسِّس أو الموجِّه أو لواقفٍ [من الوَقْف] متأخِّر مهمّ ميولٌ صوفيّة. وعلى غرار المدارس، في أيّة حال، قد تُنشَأ المراكزُ الصّوفيّة إلى ما شاء اللهُ بفضل الوَقف الدّينيّ لُمحْسِنٍ ثريّ. وكثيرٌ من الخوانق بُنيت صراحةً وكُرِّست لكي تكون صِيَغًا للعبادة الصّوفيّة، باسم مرشدٍ روحيّ خاصّ غالبًا.

ولدينا وصفٌ لواحدٍ من هذه الخوانق في سَرَخْس، في خُراسان، غير بعيد كثيرًا عن المكان الذي وُلِد فيه الرّوميّ. نَظَمَ سَنائي، قريبًا من عام ١١٢٠م، القصيدةَ الآتية المكرَّسة لهذا الخانقاه، الذي بناه قاضي القُضاة في سَرَخْس سيف الدّين محمّد بن منصور، أو بُنِي من أجله؛ وكان هذا القاضي، مِثْلَ الرّوميّ، عالِمًا حنفيًّا ذا ميول صوفيّة:

ـ أيكون شفة رَوحِ الله أم نفخةَ الصّور

خانقاهُ محمّد منصور؟!

ـ فممّا فيه من دَرْسٍ وكتابٍ ودواء

مأدبةٌ لثلاثة أشياء: الدّين والرّوحُ والقلب

ـ وفي هذا البناء أمانٌ لثلاثة أشياء من شيئين:

الجسد والرّوح والقلب من القبور والفتور

ـ في صدى كلّ ناحيةٍ فيه جمالٌ:

لحنُ داوودَ وأداءُ الزّبور

ـ من تحلّيه أظلم وجهُ عُطارد

ومن تجلّيه خجلَ جبَلُ الطّور

ـ فإن كانت لديكَ عِلّةٌ في الجسد فانشُدْ هذا المكان

تجِدِ الحَبَّ للمرطوب والشّربة للمحرور

[٢٨] وإن كانت لديكَ شبهةٌ في القلب فاقرأ هنا

اللوحَ المحفوظ والدّفترَ المسطور

ـ فههنا كُتُبٌ، أيّها القلبُ الطالب

وههنا دواءٌ، أيّها الجسدُ المريض

ـ وههنا عيسى لطَرْد الهواء النَّتِن

وههنا الخضِرُ لطَرْدِ سراب الغرور

ـ ومن الآن فصاعدًا، سيكونُ من هذه العتبة

الحظُّ والرّحمة والقصور والحبور

ـ وإنّ صفتَه وصورته لحظةَ الإدراك

أسمى من أذنِ الرّوح وأعينِ الحور

ـ وعندما لا يُستطاعُ إدراكُهُ بعينين جميلتين،

كيف أقولُ: أبعدَ اللهُ عنك عينَ الحاسد؟

ـ وقد جعلَ مجدُه سَنائي

معذورًا في الثناء على سَنائه

ولهذا الرّاعي نفسِه، محمّد منصور، أعدّ سنائي تمثيلَه لعروج الرّوح إلى خالقه، «سَيْر العِباد إلى المعاد»، مع غزليّات أُخرَ قليلة. وتوحي هذه بأنّ مجالسَ الوَعْظ، ودروسَ القرآن، وجلساتِ الذِّكْر وحتّى حفلات السّماع كانت تحدث في هذا الخانقاه(٨).

تمثَّل أحَدُ التدريبات أو صِيغِ العبادة التي يفرضها الشّيوخُ الرّوحيون على مُريديهم بالتكرار التأمّلي، أو الإنشاد، لِصِيَغٍ أو أوراد معيّنة ـ وهو ما يُسمّى «الذّكْر». وبرغم أنّ تأمّلاتٍ خاصّة ربّما تُعطى للمريدين تبعًا لشخصيّتهم الخاصّة أو مستوى تطوّرهم، قد يكون لكلّ شيخٍ أو طريقة ذِكْرٌ، أو وِرْدٌ، خاصٌّ يلقّنه لمريديه جميعًا. وسيؤلّفُ هذا فعليًّا شعارَ الطريقة وكان يؤدّى جماعيًّا مصحوبًا بالتنفّس الإيقاعيّ وأحيانًا الحركة الإيقاعيّة، ويكون ذلك عادةً في الخانقاه أو الزاوية الصّوفيّة.

ويتمثّلُ حَفْلُ «السَّماع»، الذي لم يُقِرَّه الصّوفيّةُ جميعًا ولم يقرّه يقينًا الفقهاءُ جميعًا، في الاستماع إلى الموسيقى أو حتّى في الرّقص، وهو أيضًا نشاطٌ جماعيٌّ كان يُقام عادةً في الخانقاه. ولأنّ الموسيقا والرّقصَ كانا مرتبطَيْن ببلاطات الملوك، والإماء، وشُرْب الخمر والفسُوق، لم تشجّعهما الشّريعةُ الإسلاميّة على العموم، برغم أنها لم تحرّمهما صراحةً على نحوٍ مُلْزِم، كما كان يُزعَم في كثير من الأحيان. وقد دافعَ سلطانُ ولَد، ابنُ الرّوميّ، عن هذه الممارسة في مواجهة الاعتراض الذي ذهب إلى أنّها تخالفُ الشّريعة. ولا يبدأ الصّوفيُّ بالمشاركة في السّماع، وهو نوعٌ من الصّلاة المساعِدة والمحرِّضة، إلّا بعد سنواتٍ من الفَقْر الرّوحيّ، والصّيام والخلوات، عندما يكون قد ظفر بحالةٍ خاصّة من الارتقاء الصّوفيّ. وفي السَّماع، تقوى هذه الحالةُ الصّوفيّة، لأنّ الهدفَ هو اقترابٌ أكبر من الله. فإن استطاع الإنسانُ أن يظفر بهذه الحالة بفَضْل الصّلوات المفروضة، [٢٩] فهذا رائعٌ، أمّا إن لم يكن

الأمرُ كذلك فإنّ غايةَ الشّريعة هي أن تُقرِّب كلَّ إنسان إلى الله. ولأنّ السّماعَ يُساعد الذي يُهذِّب روحيًّا على تحقيق تلك الغاية لا يمكن أن يكون مخالفًا للشّريعة.

قبْلَ الالتحاق بصِيَغ العبادة الجماعيّة هذه، لابدّ من أن يُخضَع التلاميذُ لتمارينَ في تهذيب النّفس مثل الصّوم، والدّخول في الخلوات، إلخ. وإنّ القبول الرّسميّ لإنسانٍ تلميذًا أو مريدًا لشيخٍ ربّما يستلزم أيضًا حِلاقةَ الشعر وأداءَ يمينٍ بأن يتابع المريدُ توجيهاتِ الشّيخ وأيّة مهمّات أو تدريبات قد يحدِّدها. وفي الطّريقة المولويّة، مثلًا، على المريد أولًا أن يخدم في مطبخ الخانقاه لمدّة ألف يومٍ ويومٍ قبْلَ أن يُقبَل مريدًا. وعند بعض الدّراويش، كان التّسليكُ لا يستلزم فقط حِلاقةَ شَعْر الرّأس، بل أيضًا الوَجْه، ويدخلُ في ذلك الحاجبان. وبعد عناية شيخه لبعض الوقت وإظهار قابليّاته الرّوحيّة وورعه، قد يُقْبَل المريدُ في الدّائرة الدّاخلية لخواصّ شيخه. وقد يعطي الشّيخُ هذه السُّلْطةَ لواحدٍ أو أكثر من هؤلاء الخواصّ المدرّبين ليُسلِّك الآخرين نيابةً عنه. ومن الوجهة الرّسمية قد يُنيب الشيخُ مِثْلَ هؤلاء المريدين بأن يخلع عليهم عَباءة الدّراويش، أو الخِرْقة، وربّما يعطيهم السُّلْطة لتقديم تعاليم الشّيخ في مدينة أخرى. وجرت العادةُ أنّه بفضل جهود مِثْل هؤلاء المريدين، أكثرَ منه بفضل الجهود المباشرة للشيوخ والأولياء، كانت مبادئُ الشّيخ وتعاليمُه تُصنَّفُ وتنظَّم وتأخذ شكْلَ قواعدَ لطريقةٍ من الطّرق. الشّخصياتُ المؤسِّسةُ لهذه الطّرقِ الكبيرة كانت تترسّم (أو يترسّمُ لها أتباعُها) خطَّ نَسَبٍ روحيّ ممتدّ خَلْفًا في سلسلةٍ من صوفيّةٍ مشاهير كثيرين، عَوْدًا إلى النّبيّ. وبهذه الطّريقة، يمكن الشّيخَ الصوفيّ أن يزعم أنّه يمتلك عِلْمًا خفيًّا خاصًّا بالنصّ المقدّس مضافًا إلى المعرفة التقليديّة الظّاهرية للقرآن.

وأخيرًا، أحرز بعضُ الشيوخ الموجِّهين صوفيًّا احترامًا واسعًا عندما نشر مريدوهم شهرتَهم وتعاليمَهم أثناءَ زيارات لخوانق أُخَرَ. وبدأت المراكزُ المحلّيّة في مناطق أُخَرَ الارتباطَ بهؤلاء الشيوخ وبالتدريبات الرّوحيّة التي كانوا يأخذون أنفسَهم بها. كان كثيرٌ من المعزِّزين والمنظِّمين المتجوِّلين للمراكز الصوفيّة إيرانيّين؛ ومثلما يخبرنا ابنُ بطوطة فإنّه حتّى في القاهرة، في أَخَرةٍ في عام ١٣٢٦م، كان معظمُ أفراد الزوايا الصوفيّة رجالًا إيرانيّين مثقّفين، حتّى إنّهم استعملوا الكلمةَ الفارسيّة «خانقاه» في وصف زواياهم (Bat 37-8)، الأمرُ الذي يوحي بأنّ ممارسات خراسان قد تركت تأثيرًا في بنية الجمعيّات الصوفيّة وتنظيمها غربًا حتّى مصر.

شهِدَ القرنانِ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديّان تشكيلَ كثير من هذه الجمعيّات الرّوحيّة أو الطّرق الصوفيّة. فعلى سبيل المثال تشكّلت الطّريقةُ السُّهْرَوَرْدِيّة حولَ مثال أبي نجيب السُّهْرَوَرْدِيّ (١٠٩٧ ـ ١١٦٨م)، الذي اتّبع مثالَ الغزّاليّ فترك المدرسةَ النّظاميّة من أجل الحياة الصوفيّة، مُسَلّكًا افتراضًا بعضَ المريدين الخاصّين به، الذين منهم مَنْ ترك من طريق السُّمعة تأثيرًا في نَجْم الدّين كُبرى. ومهما يكن، فإنّ ابنَ أخي أبي نجيب، شهابَ الدّين عُمر السُّهْرَوَرْدِيّ (١١٤٥ ـ ١٢٣٤م)، أنشأ فعليًّا الطّريقةَ السُّهْرَوَرْدِيّة برعاية الخليفة النّاصر في [٣٠] بغداد، الذي شجّع إنشاءَ جماعات الشّبّان (الفُتوّة) في بغداد. وإذ أرسلَ الخليفةُ شهابَ الدّين السُّهْرَوَرْدِيّ في عدّة سِفاراتٍ، نشَرَ هذا النموذجَ في قُونِيَةَ وحلب ودمشق (TrS 34-6). الطّريقةُ اليَسَويّةُ، النّشطةُ بين القبائل المتحدّثة بالتُّركيّة في آسية الوسطى، تُرجِعُ نسَبَها إلى مؤسِّسٍ سُمّيت باسمه، أحمد اليَسَويّ (تـ ١١٦٦م)، الذي ألهمت ممارستُه الخَلَواتِ الرّوحيّة أيضًا الطّريقةَ الخَلْوتيّة والبَكتاشيّة (TrS 58-60)،

اللَّتين ستُثبِت كلٌّ منهما فيما بعد أنّها منافِسةٌ للطّريقة المولويّة في البلاد العثمانيّة. النَّقْشَبَنْدِيّون، برغم أنّهم سُمّوا باسم بهاء الدّين نَقْشَبند (ت ١٣٨٩م)، يعيدون نَسَبَهم إلى أبي يوسف الهمذانيّ (ت ١١٤٠م)، لكنّهم انتظموا في طريقةٍ وضَعَ مبادئَها عبدُ الخالق الغُجْدُوانيّ (ت ١٢٢٠م). تركّزَ النَّقْشَبَنْدِيّون في آسية الوسطى، لكنّهم أثبتوا انتشارًا أيضًا في تركية العثمانيّة وفي القوقاز. أمّا في الهند فإنّ الچشتيّة، التي أيّدها بابا فريد گَنْجِ‌شَكَرْ (ربّما ١١٧٥ ـ ١٢٦٥م)، وهو مريدٌ لمعين الدّين الچشتيّ (ت ١٢٣٦م)، بدأت بالانتشار في الوقت نفسه تقريبًا الذي وَقَع فيه الرّوميّ تحت تأثير شمس.

الرّوميُّ كُبْرَويًّا؟

كثيرًا ما يوحى أنّ والِدَ الرّوميّ، بهاءَ الدّين وَلَد، ومُريدَ بهاءِ الدّين بُرهانَ الدّين، كانا كلاهماعضوَيْنِ في الطّريقة الكُبْرَويّة أو على الأقلّ على علاقةٍ ما بنَجْم الدّين كُبرى (١١٥٨ ـ ١٢٢١م)، وأتباعه. كان نجمُ الدّين كُبرى قد سُلّك في مصر في تعاليم أبي نجيب السُّهْرَوَرْدِيّ ثمّ كرّس نفسَه لطريقة بابا فَرَج التّبريزيّ. وعاد إلى بلده الأصليّ خوارزم حيث أنشأ خانقاه (TrS 55-6) واكتسبَ عددًا كبيرًا من المريدين إلى درجة أنّه لُقِّب بـ «وَليّ تراش»، أي «نحّات الأولياء» (JNO 419). ويذكر حَمْدُ الله مُستوفي، الذي يكتب في عام ١٣٣٠م، في كتابه «تاريخ گزيده» (بتحقيق إ. ج. براون، سلسلة جِبّ التذكاريّة طبعة مصوّرة [Leiden: Brill، 1910]، ١: ٧٨٩)، أنّ نجمَ الدّين قبِلَ اثني عشر شخصًا مريدين في عصره، كلٌّ منهم شيخٌ كبير. ولا يسمّي مستوفي سوى سبعة منهم: مَجْد الدّين البغداديّ، وسَعْد الدّين الحمويّ، ورضيّ الدّين علي لالا، وسيف الدّين

الباخَرْزي، ونجم الدّين دايه، وجمال الدّين الگيليّ وأخيرًا «مولانا جلال الدّين بهاء وَلَد». وطبيعيّ أنّه من المستحيل تاريخيًّا أن يكون الرّوميّ عضواً في الطريقة الكُبْرَويّة وخليفةً لنجم الدّين كُبرى؛ إذ ترك الرّوميّ شرقيَّ إيران عندما كان ما يزال صبيًّا في سنّ التاسعة تقريبًا، أو الثانية عشرة في الحدّ الأقصى، ولن يصبح شيخًا كبيرًا إلّا في حوالي عام ١٢٤٠م، بعد عشرين عامًا تقريبًا من وفاة نجم الدّين. وقد حاول بعضُهم حلَّ التناقض بافتراض أنّ مُستوفي أو واحدًا من النُّسّاخ الذين نسخوا تاريخَه خلطَ بين مولانا الرّوميّ وبين والده، مولانا بهاءِ الدّين (حقًّا، يبدو النصُّ أكثر التباسًا في هذه الناحية). وقد توجد رواياتٌ مشابهة حول الانتساب إلى الكُبرويّة في مدخل كتاب «**جواهر الأسرار**» لكمال الدّين حسين الخوارزميّ (الذي كُتِب في حوالي ١٤٣٢م) وفي «**نفحات الأُنس**» لجامي (١٤١٤ ـ ٩٢م) برغم أنّ جامي نفسه يبدو معارضًا لإعطاء هذا الزّعم مصداقيّةً كاملة (JNO457). وربّما نفترض أنّ كلًّا من هذين المؤلّفين كان لديه سبيلٌ للوصول إلى كتاب مستوفي، الذي يمكن أن يكون تبعًا لذلك المرجعَ الرئيس لهذا الزّعم.

[٣١]مال البحثُ المبكّر في الرّوميّ (كما هي الحالُ مثلًا في BLH2: 493) إلى أَخْذ هذه الرّوايات بمعناها الظّاهريّ وإلى تأكيد تأثير التعاليم الكُبرويّة في الرّوميّ وفي والده. وحتّى بديعُ الزمان فروزانفر اعتمد هذه الرّوايات في عمله المبكّر حول الرّوميّ (FB 9). ومهما يكن، فإنّ الفحص الدقيق لمؤلّفات بهاء الدّين وبرهان الدّين قاد فروزانفر أخيرًا إلى استحالة إمكانيّة أيّ اتصال مباشر بينهما وبين مؤسّس الطريقة الكُبرويّة وأتباعها FA69 -70 و Boryw -yt). ونتيجةً لذلك لم يعد الباحثون الفُرس والتُّرك يصدّقون عمومًا زَعْمَ التأثير الكُبرويّ (كما هي الحال مثلًا في Gb395 ؛ ZrJ

278؛ Zr P 23؛ ME 1:xv.(أمّا ماير Meier فمدركٌ ذلك (Mei 74)، لكنّ باحثين غربيّين آخرين ما يزالون يتشبثّون بنظريّة التأثير الكُبرويّ: تميلُ آنيماري شيمل إلى تصديق الرّوايات العَرَضيّة (ScT 13) مثلما يفعلُ محمّد عيسى وليّ (IS 89)، على الأقلّ في شأن بهاء الدّين.

وإنّ الأسبابَ لرفض فكرة التأثير الكُبْرَويّ المباشر في بهاء الدّين متعدّدةٌ ومُلْزمة. فقَبْلَ كلّ شيء، ليس ثمّة ذِكْرٌ لنجم الدّين كُبرى أو مجْد الدّين البغداديّ (الذي قُتِل في عام ١٢١٩م) أو نجم الدّين الرّازي (المعروف أيضًا بـ « داية»، ١١٧٧ ـ ١٢٥٦م)، وهم المؤيِّدون الكبارُ للطّريقة الكُبْرَويّة، في المؤلّفات الغزيرة لبهاء الدّين أو برهان الدّين أو جلال الدّين الرّوميّ. ويذكر شمسُ الدّين التّبريزيّ نجْمَ كُبرى مرّةً واحدة (ربّما، في أيّة حال، يقصد نجمَ الدّين الرّازي)، وإن يكن ذلك بلغةٍ غير ودّية (Maq 183، 495). ومن وجهةٍ أخرى، يتحدّث شمسُ الدّين التّبريزيّ بتبجيلٍ عن العالِم الشافعيّ أبي منصور محمّد النّيسابوريّ، المعروف بالإمام حَفَده (تـ ١١٧٥م في تَبريز)، الذي يُظنّ أنّه واحدٌ من شيوخ نجم الدّين كُبرى. ومهما يكن، فإنّ شمسَ الدّين التبريزيّ يذكر لنا بوضوح أنّ الرّوميّ كشف أشياءَ في مواعظه لم يذكرها الإمامُ الكبيرُ حَفَده (Maq 284-5).

كانت آدابُ التعامل بين الصوفيّة تُلزم المريدين بأن يعترفوا بدَيْنِ أساتذتهم ويذكروا أسماء شيوخهم. ويذكر المريدُ الكُبْرَويّ نجمُ الدّين الرّازي اسمَ شيخه، مجْد الدّين البغداديّ. ويذكر برهانُ الدّين والرّوميّ كلاهما أسماءَ شيوخهم الرّوحيّين، لكنّهما لا يأتيان على ذكر أيّ كُبرويّ. ويتحدّث شمس تبريز على نحو صريح عن طائفة واسعة من المشاهير الذين التقاهم أو الذين قرأ أعمالهم، وبرغم ذلك لا يذكر إلّا تعليقًا

واحدًا عابرًا على كُبرويّ مشهور، وليس ذلك على سبيل المَدْح.

يقتبس الرّوميّ رُباعيّةً من نجم الدّين الرّازي (دايه) في كتابه فيه ما فيه (Fih 76, 290)، وتظهر رُباعيّتانِ أيضًا في «**مقالات**» شمس الدّين التبريزيّ (Maq 138, 463and 234,530)، لكنّه في الأحوال كلّها يأتي ذلك من دون عَزْو. كذلك يأتي غيرَ معزوّ اقتباسُ شمس الدّين رباعيّةً من سيف الدّين الباخرزيّ (١١٩٠ ـ ١٢٦١م)، وهو مريدٌ حميمٌ لنجم الدّين كُبرى مستقرّ في بخارى (Maq 247, 537). ومن المحتمل كثيرًا أنّ الرّوميّ وشمسًا اقتبسا هذه الرّباعيّات من دون معرفة مصدرها، لأنّ مِثْلَ هذه الأشعار تُتداولُ على نطاقٍ واسع في صورة شفهيّة؛ ويلاحظ أبو نصر السّرّاج أنّ الصوفيّة يُنشِدون مِثْلَ هذه الرّباعيات أثناء مجالس السَّماع الموسيقيّة(٩).

والحقّ أنّ تقليد المخطوطات ينسب أُولى رُباعيّتي نجم الدّين اللتين اقتبسهما شمسٌ إلى قلم الرّوميّ وحتى طبعةُ فروزانفر المحقّقة [٣٢] لديوان شمس تتضمّن هذه الرّباعيّةَ، ربما خطأً، على أنّها نظمٌ من نَظْم الرّوميّ (DR 620 or R 738). ويتضمّن كتابُ نجم الدّين الرّازيّ **مِرصاد العِباد** نفسُه بيتًا مستعارًا فيما يبدو من قصيدةٍ لشاعر القرن الثالث عشر الميلاديّ المعروف قليلًا رفيع الدّين لُنباني (Maq 282-3). وهكذا فإنّ اقتباسَ رُباعيّة في مخطوط لا يعني لزامًا أنّ الناظم كان معروفًا عند المؤلّف أو الناسخ.

الأمرُ هكذا تمامًا، ليس مستبعَدًا أنّ شمس الدّين أو الرّوميّ قرأ «**مِرْصادَ**» نجم الدّين الرّازيّ. وفي حال أنهما فعلا ذلك، سيبدو أنّ مديونيّتهما هو زوجٌ من الرُّباعيات لم يتذكّرا حتّى أن ينسباه إلى نجم الدّين الرّازيّ، في حين أنّ الرّوميّ اعترف مِرارًا بمديونيّته

لسَنائي والعطّار، ناسبًا القصائد إليهما بالاسم. ولعلّنا نلاحظ أيضًا أنّ نجم الدّين الرّازيّ أعدّ نسخةً من أثره **مِرْصاد العِباد** للسّلطان السّلجوقيّ علاءِ الدّين كيقُباذ في عام ١٢٢٣م على أمل أن يظفر برعاية كيقُباذ (Mei 41 -2). لم يكن علاءُ الدّين كيقُباذ فيما يبدو مضطرًّا إلى الاحتفاظ بنجم الدّين، برغم أنّه في غضون أعوامٍ قليلة (لا تزيد على ستّة)، عيّن علاءُ الدّين بهاءَ الدّين وَلَد في مدرسةٍ في قُونِيَةَ، فيما يبدو برعاية أميريّة.

ويشير سپهسالار (Sep 25) إلى أنّ الرّوميّ وهو في دمشق تحدّث مع صوفيّة كبار كثيرين، منهم سَعْد الدّين حَمُويه (تـ ١٢٥٢م) وهو خليفةٌ مشهور لنجم الدّين كُبرى. وليس واضحًا أنّ الرّوميّ وسَعْدَ الدّين كانا معًا في دمشق في الوقت نفسه. لكنه في الأحوال جميعًا، لا يتحدّث الرّوميّ عن أيّ من الشخصيّات التي يُفتَرَض أنّه لقيها في دمشق على أنها ممّا ترك فيه تأثيرًا كبيرًا. على العكس من ذلك، نعرف أنّ كلًّا من الرّوميّ وشمس الدّين التّبريزيّ أبدى آراءً انتقادية لكثير من هؤلاء الأشخاص (انظر الفصل ٤، فيما بعد). وبينما يروي جامي على نحوٍ ملتبسٍ روايةً تربط بين بهاء الدّين ونجم الدّين كبرى (JNO 457)، يروي أيضًا حكايةً موحيةً بوجود كراهيةٍ بين نجم الدّين الرّازيّ (دايه) والرّوميّ. وبرغم احتمال عدم صحّة هذه الحكاية، نراها تكشف عن التصوّرات المولويّة المبكّرة حول نجم الدّين وعلاقته بالرّوميّ، وهي تبعًا لذلك جديرةٌ بأن تُروى من جديد. عندما جاء نجمُ الدّين الرّازيّ إلى قُونِية، التقى بالرّوميّ وبصَدْرِ الدّين القونويّ، ابنِ زوجة ابن عربيّ. وإذ طلبا منه مرّةً أن يؤمّ في صلاة المغرب قرأ في كلّ من الرّكعتين قولَه تعالى «قُلْ يا أيّها الكافرون»، وعندما أتمّوا الصّلاة قال الرّوميّ لصدر الدّين على جهة المطايبة: «يبدو أنّه قرأ مرّةً لكَ ومرّةً لي» (JNO 435).

جرت عادةُ بهاء الدّين، كما نعلم من مؤلّفاته، أن يُعيد لفظ: «الله، الله» على أنّ ذلك هو ذِكْرُه، ويروي لنا الأفلاكيّ (AF 250-51) أنّ الرّوميّ اعتمد تعبيرَ«الله، الله، الله»ذِكْرًا للمولويّة، ذلك لأنّنا الأَلّاهيّون ـ نأتي من الله ونعود إليه». خلافًا لذلك، كان ذِكْرُ الطّريقة الكُبْرَويّة المبكّرة، كما يشير مَجْدُ الدّين البغداديّ، «لا إله إلّا الله» (Bor yh). وهذا لا يدَعُ إلّا أهميّةَ الضّوء واللّون في رؤى بهاء الدّين المشتركة مع التّراث الكُبْرَويّ لَمجْد الدّين [٣٣] البغداديّ ونجم الدّين الرّازيّ. لكنّ اللغة المجازيّة الرّؤيويّة المتمثّلة في الألوان والأنوار الإلهيّة تظهر في مؤلّفات صوفيّة إيرانيّين آخرين (من ذلك مثلًا رسالةُ الغزّاليّ المهمّة المسمّاة «**مشكاة الأنوار**») ولا تشير لزامًا إلى تأثير كُبْرويّ. ولأنّ نجم الدّين كُبرى ومجْدَ الدّين البغداديّ كانا تقريبًا في سنّ بهاء الدّين، ولأنّ نجم الدّين الرّازيّ كان فعليًّا أصغرَ منه بجيلٍ، فإنه إذا ما أثبت بحثٌ إضافيّ صلةً مباشرةً بين الرّمزيّة اللّونيّة والضوئيّة (مثل المصطلحيّة أو الصّياغة المشتركة) في مؤلّفات بهاء الدّين ومؤلّفات المؤسّسين الكُبْرَويّين، فقد تكون هذه الصّلةُ مستمدَّةً من أصول مشتركة أقدم عهدًا في التقليد الصوفيّ الإيرانيّ، وليست مستمدَّةً مباشرة من أحدهما إلى الآخر.

وعندما يتتبّع الأفلاكيّ التّراثَ الرّوحيّ للطّريقة المولويّة أو «السِّلسلة»، لا يربطها بأيّ من شيوخ الكُبْرَويّة، بل جعل الجُنَيد يُسْلم عِلْمَه إلى أبي بكر الشِّبْليّ (تـ ٩٤٦م)، الذي ينقله إلى محمّد زُجّاج (تـ ١٠٩١م)، ثمّ من خلال أبي بكر النّسّاج (تـ ١٠٩٤م) إلى أحمد الغزّاليّ (تـ ١١٢٣م، الأخ الأصغر للصّوفيّ الشهير أبي حامد محمّد الغزّاليّ)، وإلى أحمد الخطيبيّ (تـ ١١٢٣م؟، جَدّ بهاء الدّين)، إلى شمس الأئمّة السَّرْخسيّ (تـ ١٠٩٠م)، إلى بهاء الدّين وَلَد، ثمّ إلى برهان الدّين التّرمذيّ، وأخيرًا إلى الرّوميّ، الذي ينقله إلى

شمس الدّين، الذي ينقله إلى سلطان ولَد، ابن الرّوميّ. وبرغم أنّ التقسيم الزّمانيّ لهذه السِّلسلة الرّوحيّة يبدو مشكوكًا فيه إلى حدّ بعيد، يكون مهمًّا أنّه لا ذِكْرَ فيها لنجم الدّين كُبرى أو مريديه، ما عدا أحمد الغزّاليّ. ويروي الأفلاكيّ (Af 143-4) حكايةً تُظهر أنّ ابنَ سيفِ الدّين الباخرزيّ، الشيخِ الكُبْرويّ البخاريّ، يعامَلُ معاملةً فيها قدرٌ من التعالي من جانب الرّوميّ إبّانَ زيارةٍ له إلى قُونِية. وربّما نرفض هذه الحكاية من وجهة أنّها روايةٌ مبالغٌ فيها أو لم تُتذَكّر جيّدًا، لكنّ الأفلاكيّ ربّما كان لديه معرفةٌ مباشرةٌ بالرّواية الآتية. يحكي لنا الأفلاكيّ (AF 933) أنّ نسخةً من تفسير القرآن لنجم الدّين الدّاية قُدّمت هديةً إلى چلبي أمير عارف (أولو عارف چلبي)، شيخِ الطريقة المولويّة بعد وفاة ابن الرّوميّ، سلطان وَلَد. والظّاهرُ أنّ أولو عارف چلبي لم يكن لديه اهتمامٌ بهذا الكتاب النّفيس، ولم تكن نسخةٌ منه متوافرةً في ذلك الوقت في الأناضول، لأنّه ببساطة تخلّى عنها.

وهذا كلّه يُظهِر جليًّا أنّ أوائلَ المولويّة لم يعترفوا بأيّ تأثير من مؤسِّسي الطّريقة الكُبْرَويّة أو يضعوا أيةَ أهميّة خاصّة في تعاليمهم. وإنّه فقط في مصدرٍ لم يكن قريبًا من المولويّين، «**تاريخ گزيده**» لمستوفي، ولعلّه لم يعرف تفاصيل أصول الطّرق المختلفة، تبدأ هذه الإشاعةُ بعد ستّين سنةً من وفاة الرّوميّ.

متشرِّدو الصوفيّة: الأُوَيسيّون والخَضِر والقَلَندريّون:

كلُّ شيء نعرفه عن بهاء الدّين وشمس الدّين والرّوميّ يشير إلى أنّهم لم يكونوا مرتبطين بأيٍّ من المرشدين الرّوحيين أو الصوفيّة المشهورين في عصرهم. فقد آمنوا

بممارسة التصوّف أكثر من إيمانهم بنظريّته، آمنوا بما سمّاه الصوفيّةُ «الذّوق» أو التجربة الشّخصيّة. فإنّ بهاء الدّين نفسَه جرّب وذاق تجلّياتٍ صوفيّةً متكرّرة، لم يكن فيها مدينًا [٣٤] للعقائد العِرْفانيّة لشيخ صوفيّ معيّن. بل إنّ الطريقَ الذي اختاره الرّوميّ وأسلافُه تمثّلَ في «متابعة النبيّ» بأن يهذّب الإنسانُ نفسَه ويصقلها بالدُّربة، وبأن يراقبَ قلبَه ويركّز تفكيره على الله. كان شمسٌ، كما تبدّى في «**مقالاته**»، شخصًا انتقائيًّا استمع إلى كثير من المفكرين والصوفيّة من غير أن يكون مرتبطًا ارتباطًا خاصًّا بأيّ منهم. ما كان شمسٌ النمطَ المؤهَّل بسهولة وعلى نحو رسميّ لأن ينضمّ إلى طريقةٍ من الطّرق.

بعضُ العارفين زعموا تبصّرًا خفيًّا خاصًّا مستمدًّا ليس من أحدٍ من الشّيوخ المعترف بهم، بل من جهودهم الخاصّة، واضعين أنفسهم فعليًّا خارجَ الطّرق الصوفيّة التقليديّة ونسبها الرّوحيّ. مِثْلُ هؤلاء الصوفيّة كان يُشار إليهم غالبًا بأنّهم «أُوَيْسيّون»، علّمتهم الشخصيةُ المبهمة أُوَيس القَرَنيّ، الذي يُفترض أنّه تلقّى إلهامَه مباشرة من الخَضِر. والخَضِرُ شخصيّةٌ تلفّها الأسطورةُ a mythical figure، مرتبطةٌ أحيانًا بـ «إيليا» الكتابيّ [نبيّ يهوديّ من أهل القرن التاسع قبل الميلاد]، اعتُقد أنّه سلّك موسى في طرق العِلْم اللّدنّي وهدى الاسكندرَ في عوالم الظّلمة إلى ماء الحياة. ولأنّ ابنَ الرّوميّ، سُلْطان وَلَد، شبّه على نحو واضحٍ علاقةَ شمس والرّوميّ بعلاقة الخَضِر وموسى (SVE 41-2)، سنحسن الصّنيعَ إذا ما أعدنا إلى الأذهان خلاصةً أساسيّة للأساس القرآنيّ لقصّة الخَضِر وموسى.

لا يأتي القرآنُ على ذكر الخَضِر بالاسْم، لكن المفسِّرين يحدّدون هويّته بالرّجل الموصوف بـ «عبدٍ من عباد الله» في حكايةٍ رمزيّة من سورة الكهف (K 18:65-82).

ومهما يكن، فإنّ اللهَ قد آتى هذا العبدَ الخاصّ (مثلما يؤكّد الكلامُ الإلهيّ الذي يقصّ المقطعَ) حكمةً إلهيّة خاصّةً [عِلْمًا لَدُنيًّا]. وبرغم أنّ القرآن يبجّل موسى من حيث هو نبيّ أرسله الله، مثل النّبيّ محمّد، برغم ذلك، في هذه الصّورة الموجزة، يتبيّن أنّ موسى في حاجة إلى الصّبر والتبصّر المجاوز للمعتاد المتوافر عند الخَضِر. عندما ينطلق موسى ليجد مجمع البحرين، يمشي طريقًا ممتدًّا عبر الصّحراء مع غلامه. وأخيرًا يأتيان إلى الخَضِر (K 18:65-82)، ويدركان أنّه يمتلك حكمةَ الرّبّ، فيسأل موسى عن إمكانيّة أن يتّبع الخَضِرَ على أمل أن يتعلّم هذا الرُّشْدَ الإلهيّ الخاصّ. فيعترض الخضر، مبيّنًا أنّ موسى لن يكون قادرًا على الصبر معه، ذلك لأنّه سيواجه أشياء وراء نطاق خبرته وسيعجز عن فهمها. فيُصِرّ موسى قائلًا: « **ستجدني إن شاء اللهُ صابرًا ولا أعصي لكَ أمرًا**». فيَرِقّ الخَضِرُ، محذّرًا موسى من أن يسأله عن أيّ شيء إلّا إذا فَتَحَ الخَضِرُ الموضوعَ أوّلًا.

وفي طريق رحلتهما، يركبان متْنَ سفينة. يفتح الخَضِرُ ثقبًا في جسم السّفينة، وموسى، غيرَ مصدّق، يؤنّبه مطالبًا أن يعرف ما إذا كان الخَضِرُ سيغرق المسافرين جميعًا. فيذكّر الخَضِرُ موسى: «**ألم أقلْ إنك لن تستطيع معي صبرًا؟**» فيعتذر موسى عن غفلته ويمضيان.

يأتي الخَضِرُ بعد ذلك إلى غلامٍ فيقتله. فيلوم موسى الخَضِرَ، متسائلًا بصوت مرتفع: لماذا يقتل نفسًا زكيّةً. فيذكّر الخَضِرُ مرّةً أخرى موسى بتعهّده أن يظلّ صابرًا صامتًا. ومرّةً أخرى، يعتذر موسى: «**إنْ سألتُك [٣٥] عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغتَ من لدنيّ عذرا**».

بعد ذلك يأتيان إلى قرية ويسألان أهلَها الطعامَ، لكنهم يأبونَ أن يضيّفوهما.

وبرغم ذلك يُصلح الخَضِرُ جدارًا كان على وشْك أن يتداعى. فيبوح موسى في نفاد صبره بأنّ الخَضِر كان يمكنه على الأقلّ أن يطلب من أهل القرية أجْرَ إقامة الجدار.

ههنا يُفارق الخَضِرُ موسى، لكن ليس قبل أن يكشف له الحِكَم الكامنة وراء سلوكه الغامض. أمّا السّفينةُ، فكانت لأناسٍ مساكين عاملين في البحر. وكان هنالك ملِكٌ يأخذ كلّ سفينةٍ مرّ بها عَنوةً، وكان على وَشْك أن يأخذ هذه السّفينة. وقد أراد الخَضِرُ، بتعطيلها مؤقّتًا، أن يحميها لأصحابها الحقيقيّين. وأمّا الغلامُ، فقد خشي الخَضِرُ من أن يثور على الله ويكفر، فيجلب الإرهاق لوالدَيْه. أراد الخَضِرُ أن يبدلها ربّهما ولَدًا خيرًا منه رحمةً وتقوى. وأخيرًا، في شأن الجدار، كان تحته كنزٌ، وهو ميراثٌ لرجلٍ صالحٍ. وقد توفّي، تاركًا وراءه غلامَيْنِ يتيمَيْن، ما كانا يعرفان شيئًا عن ميراثهما. أراد اللهُ لهذين الغلامين أن يبلغا أشدّهما، وهكذا جعَلَ الخَضِرَ يكشف كنزهما عندما أعاد بناء الجدار.

إنّ نفاد صبر موسى، كما تنبّأ الخَضِرُ، منعه من أن يرى الحكمةَ في هذه الأفعال جميعًا، التي يبيّن الخَضِرُ أنّه ما قام بها باختياره، بل بأَمْر الله (K 18:82). وقد استنتج صوفيّةٌ كثيرون من هذا المقطع أنّ بعض الأولياء قد يتلقّون إلهامًا مباشرًا من الله؛ ومِثْلُ هذا العِلْم المباشر من الله قد يُكمل أو حتى يفوق العِلْمَ الذي يُكشف للبشر بطريق الرّسل الذين اجتباهم الله ليبيّنوا مُرادَه للنّاس جميعًا.

نمطٌ آخر للصّوفيّ غير المنتسب تمثّل في القَلَنْدر. كان القَلَنْدَريّون نموذجيًا صوفيّةً متسوِّلين أشاروا إلى انسحابهم من الأعراف الاجتماعيّة كلّها بحَلْق لحاهم ورؤوسهم والتّرحال من بلدةٍ إلى بلدة في جماعات صغيرة عارضين بتباهٍ أحيانًا سلوكًا متناقضًا. ويصف كثيرٌ من الأشعار وصولَ شخصٍ شبيهٍ بالقَلَنْدَر في السّوق بأنّه تمزيقٌ للنظام

الاجتماعيّ؛ ومثل معشوقٍ جميل، تخلق جاذبيتُه الطّاغيةُ التشوّشَ الكامل، الذي يُنسي التجّارَ وأهلَ البلَد الشّريعةَ والدّين في توقهم إلى أرضائه والقيام بدعوته. وموضوعُ القَلَنْدَر هذا يظهر في قصائد أبي سعيد أبي الخَيْر (٩٦٧ ـ ١٠٤٩م) في القرن الحادي عشر الميلاديّ، ويتكرّر في كلّ أعمال سَنائي والعطّار وآخرين، برغم أنّ علاقةَ هذا الموضوع الأدبيّ بالممارسة العمليّة للتصوّف القَلَنْدَريّ غيرُ مُثبتةٍ تمامًا(١٠).

ويظهر أنّ حاجي بكتاش (تـ ١٢٧١م؟) جاء من محيطٍ قَلَنْدَريّ شبيهٍ بهذا تمامًا في خراسان، ليستقرّ في الأناضول في وقت من الأوقات قبْلَ عام ١٢٤٠م (Hamid Algar, "Bektāş" EIr". يُرجَع نسبُه الرّوحيّ إلى وليّين تُركيّين، هما أحمد اليسَويّ، وآخر اسمُه بابا رسول، أُعْدِم في أما سِيَه في عام ١٢٤٠م. وبرغم أنّ الطّريقة التي تُربط الآن باسْم حاجي بكتاش لم تأخذ بنيتَها الحاليّة إلّا في وقت متأخّر، تشير بعضُ الملاحظات التي يبديها [٣٦] المريدُ المولويّ أحمد الأفلاكيّ إلى أنّ بكتاش كان لديه حَلْقة كبيرة من المريدين حولَه، وأنّ المولويّين عَدّوه مُنافِسًا. وينتقدُ الأفلاكيّ (AF 381) حاجي بكتاش لأنّه، برغم كونه عارفًا متنورًا في القَلْب، لم يستطع أن يترسّم طريقَ النّبيّ (در متابعت نبود [بالفارسيّة])، الأمرُ الذي كان، مثلما سنرى (في الفصل ٤، فيما بعد)، الرّوحَ المحيي للرّوميّ وشيوخه. ويروي الأفلاكيّ حكايةً، ربما تكون مزخرفةً إلى حدّ بعيد، يرسل فيها حاجي بكتاش نائبَه، الشيخَ إسحاق، ليستشفّ أسرارَ شعبيّة الرّوميّ ونجاحه مرشدًا روحيًّا. فيتبيّن الرّوميُّ دوافعَ إسحاق غير النّبيلة ويؤلّف غزليّةً من أجله (D 3061)، تبدأ بـ:

إذا لم يكن لديكَ حبيبٌ، فلماذا لا تطلبُ حبيبًا؟

وإذا وجدتَ حبيبًا، فلماذا لا تطرب؟

وعند عودة إسحاق إلى حاجي بكتاش، يعلمُ أنّ بكتاش رأى منامًا يُضطرُّ فيه إلى التسليمِ بانحطاطِ منجزاته الرّوحيّة والإذعانِ لعظمة منزلة الرّوميّ (AF 382-3). النقطةُ الأساسيّة للحكاية هي، طبعًا، التأكيدُ من جديد للمريدين المولويّين أن ليس ثمّة شيء يتعلّمونه من بكتاش وأتباعه لا يمكنهم أن يتعلّموه على نحو أكمل من الإخلاصِ التّامّ لشيخهم، مولانا جلال الدّين الرّوميّ، وصُورِ التهذيب والتأديب التي تُعلَّم في طريقته المولويّة.

وثمّة ظاهرةٌ ربّما لا تكون غيرَ ذات صلة بالقَلَنْدَريّة هي فرقةُ «الملامَتيّة» في التصوّف. فلأنّ الصوفيّ قد يحظى باحترامٍ عامّ بوصفه وليًّا من أجل أعمال تقوى وزهد واضحة للعيان، ربّما يُغرى بعمل كراماتٍ أو التباهي بقدراته من أجل الكسب الاجتماعيّ. وابتغاء تفادي هذه الشواغل الدّنيويّة من الطّريق الرّوحيّ، ربّما يعمد الصوفيّةُ الملامتيّةُ إلى تشويه سمعة أنفسهم بأن يتصرّفوا بطريقة منافية للتديّن، أو على الأقلّ يبدوا كذلك، بالظهور سُكارى علانيةً مثلًا. وطبيعيّ أنّ هذا على المدى الطويل ربّما يكون له التأثيرُ المعاكسُ المتمثّل في جَعْل الفُسوق يبدو جائزًا من الوجهة الدّينيّة في التزام التبصّر الصوفيّ.

وبرغم أنّ أوائل الصوفيّة مالوا عمومًا إلى الزهادة وأسلوب الحياة المنزوي، رافضين الارتباطَ بالسّلطة السّياسيّة، طوّر كثيرٌ من الطّرق أخيرًا علاقاتٍ مع البلاطات والحكّام، الذين كان لكثير منهم اهتمامٌ حقيقيّ بالحياة الرّوحيّة. يضاف إلى ذلك أنّ رعايةَ أشخاصٍ وَرِعين قد تكون أمرًا حكيمًا من الوجهة السّياسيّة، إذ تساعد على إيجاد انطباعات جيّدة لدى العلماء والطبقات الحِرْفيّة. وبدءًا من عام ١١٢٦م تقريبًا إلى وفاة سنائي في عام ١١٣١م، أصبح هذا الشاعرُ، برغم أنّه ليس عضوًا في طريقة رسميّة، الشاعرَ الشخصيّ والمرشدَ الرّوحيّ لبهرامشاه (١١١٨ ـ ٥٢م)، الحاكم الغزنويّ. وأقام

جامي (تـ ١٤٩٢م)، وهو عضوٌ في الطّريقة النقشبنديّة، علاقاتٍ وثيقة مع مريده علي شِير نوائي (١٤٤١ ـ ١٥٠١م)، الشاعر والوزير لحاكم خراسان التّيموريّ، حسين بيقرا (١٤٦٨ ـ ١٥٠٦م). والدُ الرّوميّ، بهاءُ الدّين وَلَد، تلقّى رعايةَ علاء الدّين كيقُباذ، والرّوميُّ نفسُه نصَحَ مُعين الدّين [٣٧] پروانه بإقامة علاقات سياسيّة مع المغول (كما هي الحال مثلًا في الحديث الأوّل، فيه ما فيه ٤ ـ٥). في القرون اللاحقة، أصبحت الطّريقةُ المولويّة منهمكةً تمامًا في احتفالات الدّولة العثمانيّة (انظر الفصل ١٠).

صورةٌ للرّوميّ:

الإسلام، الطّريقة، الحقيقة

في المقدّمة النّثريّة للكتاب الخامس من المثنويّ، يخبرنا الرّوميّ على نحو دقيق بالمكان الذي يقف فيه داخلَ التقليدِ الإسلاميّ للقانون (الشّريعة)، وطريقِ الصوفيّة (الطّريقة)، والعِرْفان أو الظفر بالحقيقة (الحقيقة). ويقول لنا إنّ قانون الدّين يشبه شمعةً ترينا الطّريقَ؛ ومن دون تلك الشّمعة لا نستطيع حتّى أن نضع قَدَمًا على الطّريق الرّوحيّ. ومتى أُضيء الطّريقُ بنور الشريعة، بدأ السّالكُ بحثَه الرّوحيّ، الذي يحدث على الطّريق الصوفيّ. وفي نهاية الرّحلة، يصل الإنسانُ إلى الحقيقة.

يستعمل الرّوميّ الكيمياءَ القديمة تمثيلًا. فالنظرياتُ وراءَ تحويل المعْدِن كما تُتعلَّم من معلِّم أو كتابٍ تُشبه قوانين الدّين. ويحتاج الإنسانُ إلى أن يعرف هذه القوانين قَبْلَ أن يستطيع البدءَ بالمشْي على الطّريق، لكنّ الإنسان لا يستطيع أن يرى كيف تنطبقُ النّظريّةُ على الحياة الواقعية إلّا عندما يمشي في الطّريق الصوفيّ. وإنّه في تجربة الطّريق

الرّوحيّ نطبّق عمليًّا العواملَ الكيميائيّة على المَعْدِن، إذا جاز التعبير. إنّه فقط بعد سلوكٍ ومتابعة إلى النهاية نستطيع تحويل النّحاس الفعليّ إلى ذَهَب ونظفر بالحقيقة.

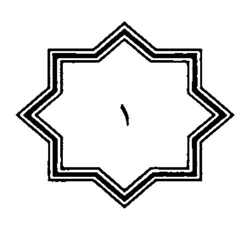
في أيّة لحظةٍ مفترضةٍ نقف جميعًا عند نقاطٍ مختلفة على هذا الطّريق الرّوحيّ ونميلُ، من حيث نحن بشَرٌ، إلى أن نتمتّعَ بالمنزلةِ الخاصّةِ التي يحدث أن نحتلّها في هذه اللحظة، وندافعَ عنها. ومَنْ يعرفون نظريةَ الكيمياء يتباهون بمُحْرَزاتهم. ومن ينفّذون الكيمياءَ يتمتّعون بسِحْرهم المحوِّل. أمّا من تحوّلوا إلى ذَهَب فقد تركوا خَلْفَهم مشاغلَ معرفة النظريّة وتطبيقها.

ثمّ يشبِّه الرّوميُّ المراحلَ الثلاث للدّين بميدان الطبّ. فالقانونُ الدّينيّ أو الشَّرْع يُشبه تعلُّمَ عِلْم الطِّبّ. فأَخْذُ الدّواء المناسب فعليًّا وتطبيقُ حِمْيةٍ دقيقة هما تمامًا الحالُ في الطّريق الصوفيّ. لكنّ الصّحّة الحقيقيّة تكمن في عدم المبالاة بشهوات الدّنيا، وعندما ننسى كلًّا من الشّريعة والطّريق نتلاشى في حالٍ من العَدَم؛ لا يبقى إلّا وجْهُ الله في مجال رؤيتنا (K 28:88). ولذلك، فإنّ من يرجون لقاءَ ربّهم عليهم أن يعملوا الصّالحات ويُبقوا قلوبَهم وعقولَهم مركَّزةً على عبادة الله الواحد الحقّ، ولا يسمحوا لأيّ شيءٍ ولا لأحَدٍ آخر أن يدنِّس مطامحَهم، كما يطلبُ القرآن (K 18:110).

وبرغم أنّ الرّوميّ لديه ثروةٌ من الطّرائق والكتيّبات يعتمد عليها في ممارسته الصوفيّة وعرفانه وتصوّفه، علينا أن ننظر مباشرةً إلى الأشخاص ذوي النفوذ المباشر فيه المشكِّلين له ـ والده، ومعلّمه برهان الدّين، وأستاذه الرّوحيّ، شمس الدّين ـ لنزداد علمًا في شأن ما تعلّمه وعلّمه. الفصولُ الآتية في الجزء الأوّل من هذا الكتاب تركّز، لهذا السّبب، في العمق على تأثير آباء الرّوميّ دَمًا وروحًا.

الجزءُ الأوّل

آباءُ الرّوميّ في الرّوح



بهاء الدّين وَلَد:
سُلطانُ العُلَماء

محوتُ نفسي، ومحوتُ الصُّوَرَ من نفسي لكي أرى اللّه. قلتُ في نفسي: أمحو هذه عن الله وأمحو الصُّوَرَ عن الله لكي أرى الله وأتّصلَ بمنافعه على نحو أسرع. ذكرتُ اسمَ «الله»، فاتصلَ ضميري بالله ورأيتُ اللّهَ في معنى الرّبوبيّة وصفاتِ الكمال. رأيتُ أنّ كيفَ والكيفيّةَ ليست لائقةً لذاته وصفاته. فقلتُ في نفسي إنّ عالَم اللهِ شيءٌ آخَرُ، فإنّ مكانَه ليس مكانَ المحْدَثات، ولا مكانَ المعدومات. بل عندما أشاهدُ ذاتَه التي لا كيفَ لها وصفاتِه التي لا كيفَ لها أعلمُ أنّ الصُّوَرَ والكيفيّةَ والجهةَ تتساقطُ عن حضرته كالأوراق والأزهار، وأعلمُ أنّ اللّهَ وصفاتِ الله غيرُ هذه وأنّ موجِدَ هذه لا يشبه هذه. وهكذا عندما يُشغَلُ ضميري بالله أخرجُ من عالَم الكون والفساد، فلا أكون فوقَ مكانٍ ولا أكون في مكانٍ، أطوف في ذلك العالَم الذي لا كيفَ له وأتطلّع(Bah 1:169).

كنتُ أقول: ياألله، أنا عاشقٌ لك وطالبٌ لك. فأين أراك؟ أأراك داخلَ العالَم أم خارجَ العالَم؟ ـ فألهمني اللّهُ أنّه مثلما أنّ الجدرانَ الأربعة لقالَبكَ وعالَم قالَبك لديها عِلْمٌ عنك وهي حيّةٌ بك ولا تراك، وبرغم أنّها لا تراك، لا من داخلك ولا

من خارجكَ، لكنّ آثارك تصلُ أجزائك، كذلك لا تراني داخلَ العلَم ولا خارجَ العالَم، ولكنّ إلى أجزاءَ العالَم جميعًا لديها شيءٌ منّي، من تغيير وتبديل وحرارة وبرودة، وأجزاؤكَ تنمو منّي وتحصلُ منّي على النِّعَم، فكيف لا تراني؟

فقلتُ من جديد: يا أللهُ، إذن شاهدَكَ الخَلْقُ كلّهم بقَدْر الآثار التي تصلُ إليهم(Bah 1:212-13).

[٤٢] هذه الموادُّ من التدوينات الرّوحيّة لبهاء الدّين تكشف الاهتماماتِ الصوفيّة التي شغلته. وتُظهر أيضًا مبلغَ دَيْن تفكير الرّوميّ لوالده، الذي جاء إلى الدّنيا قريبًا من عام ١١٥٢م في خراسان، مهد التصوّف الإيرانيّ التقليديّ، ربّما في المِنطقة القريبة من بَلْخ وتِرْمِذ، قربَ الحدود الحديثة لأفغانستان وطاجكستان.

وقائعُ الحياة

في موعظةٍ غير رسميّةٍ أو نقاشٍ مع مريديه، يذكر محمّد بهاءُ الدّين ولَد أنّه في اليوم الأوّل من شهر الصِّيام، رمضانَ، تقريبًا في عام ستّ مئة من هجرة النّبيّ محمّد إلى المدينة، كان على وَشْك أن يتجاوز سنّ الخامسة والخمسين (Bah 1:354). وسيكون قد قَدَّر هذا بالسّنين القمريّة، وفقًا للتقويم الإسلاميّ؛ فإذا ما طرحنا خمسًا وخمسين سنةً من أوّل رمضان سنة ٦٠٠هـ المطابق للثّالث من شهر أيّار، من سنة ١٢٠٤م في التوقيت اليوليوسيّ، فسيذهب بنا ذلك إلى الأوّل من رمضان من سنة ٥٤٥هـ المطابق للثاني والعشرين من كانون الأوّل من سنة ١١٥٠م. المقطعُ المقصودُ هنا يبدو قابلًا لتفسيرين مختلفين، اعتمادًا على المخطوط الذي يقرؤه المرءُ. على الأقلّ، مخطوطٌ واحد يقول: «في سنة ستّ مئة تصوّرتُ

أنّ.». مخطوطاتٌ أُخَر، في أيّة حال، أقلُّ دقّةً في شأن التاريخ وتقول: «في سنة ستّ مئة ونيّف بعد هجرة محمّد سمعتُ...». وبافتراض أنّ هذه الرّواية صحيحةٌ، لا نستطيع أن نحدِّد ولادةَ بهاء الدّين في آخر كانون الأوّل من سنة ١١٥٠م أو مطلع كانون الثاني من سنة ١١٥١م، بل بعد عدّة سنين، ربّما حوالي تشرين الثاني من سنة ١١٥٢م أو ١١٥٣م.

فماذا كان ذلك الذي سمعَه بهاءُ الدّين أو كان يفكِّر فيه في هذا الوقت؟ أنّه لن يعيش إلّا عشر سنوات أُخَر، تقريبًا، إلى سنّ الخامسة والسّتّين، إن كان ذا حظّ، لأنّ هذا كان عُمُرًا لا يتوقّعه إلّا الرّجالُ الأقوياء الأصحّاء (Bah 1:354)، بينما كان بهاءُ الدّين يُعاني من عِلَلٍ مختلفة (Bah 2:1، 44 etc.). صار بهاءُ الدّين منشغلًا بالكيفيّة التي يَشغلُ بها على أحسن وجهِ السّنواتِ العَشْر الباقية، أو كما يحسب هو، الـ ٣٦٠٠ يوم التي خمّن أنّها تُكمِل المدى الطبيعيّ لحياته. ويستنتجُ، مثلما يمكن المرءَ أن يتوقّع من داعيةٍ أو واعظ، أنّ وقتَه ـ الذي عليه أن يعدّه نعمةً ـ من الأفضل أن يُقضى في ذِكْر الله وطاعة أوامره (Bah 1:354-5).

ومثلما تجري المقادير، بقي بهاءُ الدّين حيًّا لما يقرب من رُبع قرن آخر، بالسّنين العشرين الأخيرة أو نحوها من عمره التي تبيّن أنّها أكثرُ أهميّة بكثير من السّتّين سنةً الأولى. وعندما تذكّر التأمّلَ في الموت الذي شغلَه في مساء ذكرى ميلاده الخامسة والخمسين، ربّما كانت زوجتُه حاملًا، أو تُرضع، في هذا الوقت، ابنَه الثاني. وهذا الابنُ، محمّدُ جلال الدّين، الذي وُلد في الثلاثين من أيلول، من سنة ١٢٠٧م، قُدِّر له أن يصبح أحَدَ أعظمِ الشّعراء الصوفيّة في التاريخ الإنسانيّ (هكذا اعتقد مترجمُه، ر.أ. نيكلسون، وبوساني Bausani، من بين آخرين). وعندما وُلِد جلالُ الدّين الصّغير،

لابدّ من أنّ بهاء الدّين كان حَذِرًا تمامًا من السّتّين. وعندما كان هذا الصّبيّ ما يزال لم يبلغ الثالثة عشرة من عمره، اقتلع بهاءُ الدّين [٤٣] الجذورَ وارتحل بعائلته على امتداد الطريق من آسية الوسطى إلى وسط الأناضول. وفي سنة ١٢٣١م، عندما لبّى بهاءُ ولَد أخيرًا نداء ربّه، رتّب لاجتذاب حَلْقة مُريدين حوله في معهدٍ دينيّ في قُونِيَة، في أرض الرّوم (الاسم الذي أعطاه المسلمون لآسية الصُّغرى، والذي نعرفه اليومَ باسم تُركية)، حيث أعدّ الشّابَّ جلالَ الدّين الرّوميّ ليحلّ محلّه معلّمًا وواعظًا على رأس هذه الحلْقة.

مصادرُ ودراساتٌ لحياة بهاء الدّين

إنّ مقدارًا كبيرًا من المعلومات الواقعية والقصصيّة حول حياة بهاء الدّين ولَد يمكن أن يُجمع من يوميّاته، التي حملت عنوان «**المعارف**»، التي تعني «بيانات» صوفيّة. ويقدِّم جلالُ الدّين الرّوميّ، ابنُ بهاء الدّين، جزءًا أو جزأين ضئيلين في أحاديثه، المجموعة في كتاب **فيه ما فيه**، الذي يعني حرفيًّا «الكتاب الذي يحتوي ما يحتويه»، وهو عنوان غريبٌ موحٍ بمزيج a hodge-podge، ويدلّ على شيءٍ من قبيل «من أجل أحقيّته». ويعطينا حفيدُ بهاء الدّين، سُلطانُ وَلَد، وصفًا مركّزًا جزئيًّا في تاريخه الشِّعريّ للأسرة، المعروف بالاسمَيْن: «**ابتدانامه**»، أي كتاب البدايات، و«**ولَد نامه**»، أو «**مثنوى ولدى**» [بالفارسيّة]، الذي يحمل المعنى الثّنائي: «الكتاب البَنَويّ» [نسبةً إلى البنين]، و«**كتاب الأولاد**». وبرغم أنّ الكتاب يزعم روايةَ معلوماتٍ واقعيّة، يبدو غيرَ مصيبٍ في بعض نقاط القضية ويشغل نفسَه بأحداثٍ على المستوى الرّوحيّ أكثر منها على المستوى التاريخيّ ـ المادّي. وإنّ تاريخَيْن مستقلّين كتبهما على بُعْدٍ زمانيّ أكبر سپهسالارُ والأفلاكيّ، مُريدا الطّريقة الصوفيّة التي تشكّلت حولَ العائلة ومقام شيخها، يقدِّمان

لنا تفصيلًا أكثر. هذان الكتابان ـ رسالةُ سپهسالار وكتابُ **مناقب العارفين للأفلاكيّ** ـ يعكسان القِصَص الأسطوريّة المتداولة بعد حوالي مئة سنة من وفاة بهاء الدّين وينبغي أن يُستفاد منها بقدرٍ كبير من التحوّط والحذر.

بدأت المعالجاتُ العلميّة لحياة بهاء الدّين بمقالةِ هِلْمُت ريتر Hellmut Ritter أظهرت مخطوطاتٍ لكتابٍ لبهاء الدّين عنوانُه «**المعارف**» لم تكن مكتشفةً في مجموعاتٍ في تركية إبّان الحرب العالمية الثانية[١]. عثر بديعُ الزمان فروزانفر فيما بعد على عدد من المخطوطات الإضافيّة، نشر على أساسها طبعةً لـ «**المعارف**» في عام ١٩٥٥م. في عام ١٩٥٩م أضاف فروزانفر مجلّدًا جديدًا إلى هذه بعد عثوره على مخطوطٍ آخر لـ «**المعارف**» أيضًا احتوى على قسمٍ من النّصّ مجهولٍ حتّى ذلك الوقت. وانطلاقًا من هذا، قدّم آرثور جون آربري ترجمةً إنكليزيةً لعشرين من الأحاديث ذات المئات المتعدّدة في «**معارف**»[٢] بهاء الدّين. وقدّم هلمت ريتر موجزًا مختصرًا لحياة بهاء الدّين في مقال لدائرة المعارف الإسلاميّة Encyclopaedia of Islam، واختُصرت هذه التفاصيلُ مرّةً أخرى في عام ١٩٨٩م في دائرة المعارف الإيرانيّة the Encyclopaedia Iranica[٣]. وقدّم العالِمُ السّويسريّ فريتز ماير Fritz Meier، محلّلًا تحليلًا دقيقًا مجموعةً كبيرة من المصادر، وفي المقام الأوّل مؤلَّفَ بهاء الدّين، دراسةً فخمةً للحياة والتعاليم في كتابه لعام ١٩٨٩م الذي حمل العنوان:

Bahā'i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik

البيانَ الحاسم في شأن بهاء الدّين. وإنّ وصفَ بهاء الدّين المقدَّم هنا يعتمد اعتمادًا قويًّا على ماير.

أبوّةُ بهاءِ الدّين:

[٤٤]والدُ بهاءِ الدّين كان حُسَين الخَطيبيّ، وهو واعظٌ وعالِمٌ مُسْلِمٌ اعتُقِد تقليديًّا أنّه عاش في بَلْخ. وبَلْخُ هي اليومَ بلدةٌ صغيرة إلى الغرب تمامًا من مدينة مزار شريف في أفغانستان، لكنّه من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر الميلاديّين كانت مركزًا مزدهرًا للثقافة الإسلاميّة تحت حُكْم السّامانيّين أوّلًا ثمّ الغَزْنَويّين، وأخيرًا السّلاجقة. هذه المدينةُ المزدهرةُ، المحميّةُ بجدار، التي تحمّلت عددًا من الأسواق، ومن بينها بستانُ وسوقُ العشّاق (بازارِ عاشقان ـ بالفارسيّة)، بناها السّلطانُ الشّهير محمود الغزنويّ. ومثلما هي الحالُ في معظم الحواضر الفارسيّة ومدن آسية الوسطى بُنيت البيوتُ في بَلْخ من الطّين. وبَلْخُ المستقَرُّ القديم الذي كان أهلُه مجوسًا ثمّ بعدئذ بوذيّين قبْلَ أن دُمّرت المدينة في غزوات العرب، آوت أيضًا جماعةً يهوديّة عُمّرت لقرون استمرّت في المرحلة الإسلاميّة إلى جانب المسلمين الغالبين.

وقبْلَ ولادة بهاء الدّين بقرنٍانتزع السّلاجقةُ حُكْمَ بَلْخ وضواحيها من الغزنويّين، وبُنيت فيها مدرسةٌ عظيمة (النِّظاميّة) بتشجيع الوزير الشّهير نِظام المُلْك (الذي اغتيل في سنة ١٠٩٢م). وقريبًا من زمان ولادة بهاء الدّين، في أيّة حال، فقد السّلاجقةُ السيطرةَ على المِنطقة ثمّ خلال القرن اللّاحق دخلت المدينةُ في مرحلة انحدار. إذ جاء أولًا احتلالُ سنة ١١٥٢م الذي قام به الفاتحُ الغُوريّ علاءُ الدّين حسين (الذي لُقِّب بـ «جهان سوز»، أي حارق العالَم)، ثمّ نَهْبُ المدينة بأيدي رجال قبائل الغُزّ. في عام ١١٩٨م عاد حُكْم بَلْخ من القره خِتائيّين(*) إلى الأمير الغوريّ لبامْيان، بهاء الدّين سام. ثمّ بعد

* ـ اسم أطلقته المصادر العربيّة والإسلاميّة منذ القرن ١١م على بعض شعوب الصّين من المغول [المترجم].

سبعة أعوام انتزع شاه خوارزم، علاءُ الدّين محمد بن تكش (١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م) المدينةَ، وإبّانَ فترة حُكْمه فرّ بهاءُ الدّين أخيرًا من خراسان. وقد دمّرت حشودُ المغول العظيمةُ بقيادة جنكيزخان بَلْخَ في ربيع سنة ١٢٢١م، وهي صدمةٌ لم تشفَ منها حقًّا. إذ يُقال إنّ المغول قتلوا آلافًا من المئتي ألفٍ من السّكان الذين عاشوا في بَلْخ في هذا الوقت (٤).

كان والِدُ بهاء الدّين، حسين، عالِمَ دينٍ ذا ميولٍ إلى الزّهد، واشتغل مِثْلَ والِدِه قبلَه، أحمد، بحِرْفة العائلة إذ كان «خطيبًا». ومن بين المذاهب المعترف بها في الإسلام السُّنّيّ، تبنّت العائلةُ المذهبَ الحنفيّ المتحرّر نسبيًّا. وقد تمتّع حسينٌ الخطيبيّ بشهرةٍ في شبابه ـ هكذا يقول الأفلاكيّ بمبالغةٍ مميّزة ـ جعلت رضيَّ الدّين النّيسابوريّ وعلماءَ مشاهير آخرين يأتون للدّرْس عليه (AF 9؛ وفي شأن الأساطير حول بهاء الدّين، انظر بعْدُ، «بهاء الدّين الأسطوريّ»). وتشير روايةٌ أخرى إلى أنّ جَدَّ بهاء الدّين، أحمد الخطيبيّ، وُلِد لِفِرْدوس خاتون، وهي ابنةُ الفقيه والمؤلّف الحنفيّ الطيّب السُّمعة شمس الأئمّة أبي بكر السَّرَخسيّ، الذي توفّي حوالي عام ١٠٨٨م
(Af 75؛ FB 6n. 4؛ Mei 74n. 17).
وهذا بعيدٌ عن أن يكون غيرَ محتمل ثمّ، إن صَحّ، فسيميلُ إلى الإيحاء بأنّ أحمد الخطيبيّ درسَ على شمس الأئمة. قبْلَ أن تستطيع الأسرةُ أن تُرجِع افتراضًا جذورَها إلى أصفهان.

[٤٥] لا نعلمُ اسْمَ والدة بهاء الدّين في المصادر، فقط أشار إليها بـ «مامي» [بالفارسيّة] أي أمّي، وإلى أنّها عاشت إلى حوالي العَقْد الأخير من القرن الثاني عشر الميلاديّ. ويؤكّد بهاءُ الدّين أيضًا أنّه تلقّى لقبَ «وَلَد»، الذي ربّما يوحي بأنّه كان ابنًا وحيدًا، خاصّةً لأننا لا نملك معلوماتٍ أخرى في شأن إخوةٍ (Bah 2:45). ولا يعطي

بهاءُ الدّين صورةً كاملةً لوالدته، لكنّها تبدو في مناسبات كثيرة في دَور مضايقٍ، معكّرةً صفْوَ تركيزه أو تأليفه، مسبّبةً له الحزن (مثلما نجد في Bah 1:30, 317; 2: 107)، أو حتّى ملقيةً نوباتِ غضبٍ وشاتمةً أمامَ الآخرين، وهكذا شعر بهاءُ الدّين بأنّه قلقُ البال نسبيًّا في شأن سمعته (Bah 2: 62). ومهما يكن، فإنّه إلى حدّ ما لابدّ من أن يكون بهاءُ الدّين ووالدتُه قد تشاركا في حديثٍ فلسفيّ أو دينيّ (Bah 1: 177 ff).

أزواجُ بهاءِ الدّين وأبناؤه:

تسمحُ الشّريعةُ الإسلاميّة بالزّواج حتّى من أربع زوجات في وقت واحد. ولا نعلَمُ كَمْ زواجًا عقَدَ بهاء الدّين على نحو متزامن، لكنّه يسمّي عددًا من النساء، أكثرُهنّ أهميّةً لأغراضنا مُؤمنة خاتون، أمّ الرّوميّ، التي رافقته في التّرحال باتّجاه الغرب، لكنّها توفّيت في لارندة (قَرَمان الحالية)، قبْلَ الوصول إلى قُونية. ويتحدّث كتابُ «**المعارف**» عمّن تُدعى بي بي علويّ، الاسمُ الذي يحدِّده زرّين كوب (ZrP 61) بأنّه لقبٌ لمؤمنة خاتون، لكنّ ماير (Mei 427) يعدّها زوجةً مستقلّة. ويتحدّث بهاءُ الدّين في موضع آخر على نحو غير متحرّج عن رغبته بالتزوّج من ابنة القاضي شَرَف (Bah 1:327-8)، التي يمكن أن نفترض أنّها زوجةٌ أخرى. ويتحدّث أيضًا صراحةً عن رغبته بنكاح امرأة تُسمّى تَرْكان (Bah 2: 175)، وقد يكون هذا اسْمَ زوجةٍ رابعة أو ربّما لقبًا أو كُنيةَ تحبُّبٍ لواحدةٍ من الزّوجات اللّائي ذُكِرْن قبْلُ. وبرغم أنّ بهاء الدّين كان زاهدًا بالفطرة وحاول ضبْط عواطفه (كما يظهر مثلًا في Bah 1: 352)، لم يشاطر المسيحيّين والمانويّين الاشمئزازَ من العالَمِ المادّيّ. وبدلًا من ذلك، عكست نظرةُ بهاء الدّين موقفًا إسلاميًّا من الجِنْس، وهو موقفٌ يعترف بقوّة شهواتنا الجنسيّة وينشُد إشباعَها داخلَ إطارٍ منظَّمٍ

جدًّا يحفظ الاستقرار الاجتماعيّ. ويروي بهاءٌ أنّه في صباحٍ وعندما كان يحدِّق في التنّور في تأمّل روحيّ في خاصّيّات النّار، نَبَحَ كلْبٌ وشَوّش تركيزَه. استيقظت بي بي علويّ وتقدّمت إليه، وفي هذه اللحظة استبدّت به شهوةٌ قويّة. حاول أن يقاوم وخْزَ الشّهوة، لكنّه عندئذ أحسّ بأنّ اللهَ قد بعث فيه هذه الشّهوة. ولأنّ الأمر كذلك، لا يمكن دوافعَه أن تكون شرًّا (Bah 1: 381):

هذا أيضًا تحريكُ الله. فلماذا يكونُ سببًا للعقوبة وسببًا للصّدود؟ ألهمني اللهُ هذه الفكرةَ: «عملي وتحريكي خفضٌ ورفعٌ. بتحريكةٍ أُعِزّ، وبتحريكةٍ أُذِلّ. والآنَ، عند أوّلِ إدراكٍ يصلُ إلى روحكَ، اذكرْ أوّلًا اللهَ؛ لأنّ ذلك تحريكُ الله، وفكّرْ في مسألة أنّه إذا كان التحريك سببًا للعقوبة والإذلال والألَم، فاستعنْ بالله لكي لا يحرّكك هذا التحريكُ؛ وإذا كان سببًا للعزّ والحظوة، [٤٦] فاحمدِ اللهَ لكي يجعلك على هذه الحال في كلّ لحظة. وكلّما أعطى روحَك شيئًا من هاتين الحالَيْنِ فاعلمْ أنّك مصطفًى بنور النبوّة.

وبرغم أنّ بهاءَ الدّين عانى حقًّا من توتّر بين طبيعته الرّوحيّة وشهواته المادّيّة، ينبعث هذا التّوتّرُ من السّؤال عن السبب الذي يجعل الشهوةَ إلى زوجةٍ كان متزوِّجًا منها شرعًا تستبدُّ به وتُلغي تركيزَه عندما كان عازمًا على الصّلاة. ولا يعني هذا أنّ بهاء الدّين قد أجاز الزّنا أو السِّفاح. إذ نطّلع في موضع آخر على اندهاش بهاء الدّين من مشاهدة الجوّ الشّبيه بالكرنفاليّ الذي يسودُ بعد حَفْل خِتان، متأثّرٍ احتمالًا بالممارسة الصّينيّة (الختَنيّة)، وفيه حسرت النّساءُ عن رؤوسهن، وأمسكْنَ بأيدي الرّجال علنًا، وشَرِبْنَ الخمرةَ (سياكي)، ورقصْنَ بل عرّينَ صدورَهنّ (Bah 2: 17).

ووفقًا لما يقول الأفلاكيّ (AF 994)، كان لبهاء الدّين ابنةٌ اسمُها فاطمة خاتون،

تزوّجت في خُراسان وبقيت هناك مع زوجها عندما هاجرت أسرةُ ولَد غربًا. كان لديه مرضعةٌ في أفراد الأسرة، تُسمّى نُصُب خاتون، يقول بعضهم إنّها كانت أختَ بهاء الدّين؛ وأيًّا كانت الحال، فقد كانت متزوّجة (AF 15-16)، وعلى النحو نفسه ربّما بقيت في خراسان مع زوجها. ويذكر كتابُ «المعارف» (Bah 2: 45, 142) ابنًا كان يُسمّى حسينًا، وهو سَمِيٌّ لوالد بهاء الدّين، ولعلّه لهذا السّبب المولودُ الأوّل لبهاء الدّين. ولأنه لا يذكره الأفلاكيّ ولا سپهسالار، يُرجَّح أنّ الحسينَ بقي في خراسان مع والدة بهاء الدّين أو ربّما تُوفّي قبل رحيل الأسرة إلى الأناضول (Mei 50). وتُجمع المصادرُ، في أيّة حال، على أنّ علاءَ الدّين محمّدًا كان أخًا أكبر بسنتين للرّوميّ، الأمرُ الذي يحدّد ولادتَه في عام ١٢٠٥م (٦٠٢ هـ)، ذلك لأنّ الرّوميّ وُلِد في عام ١٢٠٧م (٦٠٤هـ). على أنّ كلًّا من علاء الدّين وأخيه الأصغر، جلال الدّين محمّد (الرّوميّ)، رافق والدَه في ارتحاله، هذا برغم أنّ «المعارف» لا يذكر أيًّا منهما بالاسم.

عمَلُ بهاءِ الدّين وَلَد ووضْعُه في الحياة:

استعملَ بهاءُ الدّين لقَبَ «سلطان العُلماء»، أو كما أترجمه هنا: " The King of Clerics"، الذي يوحي بأنّه كان الأكثرَ ورَعًا أو روحانيّةً بين علماء الدّين. وبناءً على هذا اللّقَب، وعلى المزاعم المتزيّدة التي نقرؤها في روايات كُتُب المناقب [أو التذاكر] التي ألّفها سلطانُ وَلَد، وسپهسالار والأفلاكيّ في شأن شهرة بهاء الدّين والحشود الضخمة التي خرجت لتحيّته وسماعه وهو يخطب أينما ذهب، ذهب معظمُ العلماء إلى أنّ بهاء الدّين كان واحدًا من الفقهاء الأحناف الأكثر شهرةً في عصره. وفي أيّة حال، ليست هذه هي الصّورة

التي تنبثق من مؤلّفات بهاء الدّين أو من المعجمات التاريخيّة المدوَّنة في القرون الوسطى عن مشاهير علماء الإسلام. وحتّى الآن لم يُعثر على مصادر تعودُ إلى زمان بهاء الدّين تأتي على ذكره، وتبعًا لذلك علينا أن نفترض أنّه لم يكن معروفًا على نطاق واسع (Mei 423). وعلى افتراض أنّ العُلماء قد اعترفوا به [٤٧] على نطاق واسع «سلطانًا» لهم، خاصّةً في شأن الفِقْه الإسلاميّ، لابدّ من أن يكون قد عُرِض عليه وظيفةٌ تدريسيّة في واحدة من المدارس المهمّة حيث عاش أو في الحواضر التي مرّ بها. ثمّ، على افتراض أنّه كان مدرّسًا في مدرسة مهمّة، لابدّ تقريبًا من أن يكون اسمُه قد سُجِّل عند كُتّاب السِّيَر.

يُذكرُ اسْمُ بهاء الدّين، في أيّة حال، فقط من أجل ابنِه، الرّوميّ. فالمعجمُ السِّيَريُّ الأوّلُ لفقهاء الحنفيّة خاصّةً الذين وصلَ إلينا، «**الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة**»، لعبد القادر بن أبي الوفاء (١٢٩٧ ـ ١٣٧٣م)، يخصّصُ مادّةٌ مستقِلّةً (لكنّها خاطئةٌ تمامًا) للرّوميّ وابنه، سلطان ولَد، لكنّه لا شيءَ مذكورٌ في شأن بهاء الدّين. جمع ابنُ أبي الوفاء هذه المعلومات من مرحلة قدرُها ١٥٠ عامًا بعد وفاة بهاء الدّين واستعمل افتراضًا مصادرَ أقدم عهدًا لم تعُدِ الآنَ في متناول أيدينا.

كيّفت حِرْفةُ الواعظ والفقيه نفسَها لنمط حياةٍ متحرّك، مزوِّدةً بهاءَ الدّين وأسلافَه بفرصةٍ للترحال بحثًا عن أتباع جُدُد. وربّما وُلِد بهاءُ الدّين في بَلْخ؛ ولكن على الأقلّ بين حزيران ١٢٠٤ و ١٢١٠م (شوّال ٦٠٠ و ٦٠٧هـ)، في الوقت الذي وُلِد فيه الرّوميّ، أقام بهاءُ الدّين في بيتٍ في وَخْش (Bah 2: 143). كانت وخْش، لا بَلْخ، المقرَّ الدّائم لبهاء الدّين وأسرته إلى أن كان الرّوميّ في سنّ قريبة من الخمس (Mei 16 -35). في ذلك الوقت، في حوالي عام ١٢١٢ م (٦٠٨ ـ ٩ هـ)، انتقلت أسرةُ ولَد إلى سَمَرْقَنْد

(Fih 333; Mei 29-30, 36)، تاركين خلْفَهم والدةَ بهاء الدّين، التي ينبغي أن تكون قد كانت في سنّ الخامسة والسّبعين (٥).

وَخْشُ(*):

تقع وَخْشُ، التي حُدّدت على نحو غير حاسم بأنّها مدينةُ لِوَكَنْد (أو لاوَكَنْد) أو سنگُتُده في القرون الوسطى، ضمنَ حدود طاجكستان الحاليّة، على مسافة ٦٥ كيلومترًا تقريبًا جنوبَ شرق مدينة دو شنبه، و٣٥ كيلومترًا شمالَ شرق كُرگان ـ تيوب Kurgan-Tyube، وداخلَ ٥٠٠ كيلومتر من حدود الصّين. وهي واقعةٌ تمامًا شمالَ خطّ العَرْض ٣٨ على الضفّة الشرقيّة لنهر وَخْشاب، وهو رافدٌ كبير يتدفّق في نهر آموداريا، المعروف في تلك الأيّام بـ «جيحون»، لكنّ الإغريقَ سمّوه أوقسوس Oxus في العصور القديمة. والحقيقة أنّ الكلمة اليونانيّة Oxus ربّما تأتي من كلمة وَخْش، فإنّ الوَخْشاب هو الماءُ الذي يغذّي أو «يتعاظم» في جيحون the Oxus بالمعنى الدقيق للكلمة. وإنّ جغرافيّينَ من البلدان الإسلاميّة المركزيّة عدّوا نهر جيحون the Oxus الحَدَّ التاريخيّ بين أرض الفُرس والتّرك. ما يقعُ وراء النّهر (ما وراء النهر)، أو على نحو أكثر دقةً النّهرين ـ جيحون وسيحون the Jaxartes ـ ألّف الحدودَ الخياليّة بين الحضارة والسُّهوب [السّهول الواسعة الخالية من الشّجر]. المنطقةُ الواقعةُ بين هذين النهرين ظفرت بحياة مدينيّة مزدهرة، في أيّة حال، وأظهرت اثنتين من المدن الإسلاميّة الأكثر ألَقًا في أوائل العصور الوسيطة ـ بُخارى وسَمَرْقند. وبلغُة الثقافة أو السّكّان، لم تُعدّ وَخْشُ أحدَ المراكز المهمّة في بلاد ما وراء النّهر.

---

* ـ بلْدةٌ من نواحي بَلْخ من خُتّلان، وهي كورةٌ متصلةٌ بخُتّل حتّى تُجعلان كورةً واحدة، وهي على نهر جيحون، وهي كورةٌ واسعةٌ كثيرة الخيرات طيّبةُ الهواء، وبها منازلُ الملوك ونعم واسعة» ـ ياقوت: معجم البلدان [المترجم].

وفي شأن الامتداد، أشار اسْمُ وَخْش أيضًا إلى المنطقة بين نهري أَخْشَوا ووَخْشاب في جوار [٤٨] جسْر الحجر القديم [٦] فوق نهر وَخْشاب، حوالي ٤٥ كيلومترًا شمالَ وَخْ. في القرن العاشر الميلاديّ وفقًا للإصطخري، كانت منطقةُ وَخْش خصبةً كثيرة الثمار، واشتهرت بخيولها ودوابّ الحَمْل فيها، ودعمت عددًا كبيرًا من القرى على ضفاف أنهارها وجداولها. المنطقةُ الواقعةُ إلى الجنوب منها، الأقربُ إلى جيحون، كانت معروفةً باسمِ خُتَّل، وكانت عاصمتُها الإقليميّة هُلْبُك، وهي كبيرةٌ إبّانَ تلك المرحلة (قبْلَ حياة بهاء الدّين بحوالي مئتي عام) لتحتمل مسجدًا جامعًا. وكانت مُنْك وهَلاوَرْد، في أيّة حال، المدينتين الأكثر سعةً وجَمالًا في المنطقة. ولعلّنا نستنتج ممّا قاله أوائلُ جغرافيّي القرون الوسطى أنّ مدينة وَخْش أو لِوَكَنْد كانت أصغرَ من هذه المدن المحلّية المتوسطة الحجم، برغم أنّ الخصائص السُّكانيّة ربّما تغيّرت نسبيًّا في الوقت الذي عاش فيه بهاءُ الدّين هناك.

وبرغم أنّ عددًا من المدن المتوسطة يقعُ قريبًا منها، مِثْل قُباديان و اشْجِرْد، كانت أقربَ مدينة كبيرة إليها تِرْمِذُ، وهي واقعةٌ في منطقة صاغانيان على الضّفّة الشّماليّة لنهر جيحون عند التقائه بنهر زامِل، على بُعد ١٧٥ كيلومتر جنوب غرب وَخْش في خطّ مستقيم، ورحلةِ أيّام قليلة على الطّريق الرّئيس. وكانت تِرْمِذُ، موطنُ مريدِ بهاء الدّين برهانِ الدّين محقّق، مركزًا تجاريًّا للسِّلَع الذاهبة إلى خراسان من بلاد ما وراء النهر. وإذْ أُحيطت تِرْمِذُ بسُورَيْن وضاحيةٍ نائية، كانت قاعدةَ والي المنطقة في القرن العاشر. وفي ذلك الوقت كانت شوارعُ المدينة موصوفةً بالآجُرّ المشويّ، واستُعملت أيضًا موادُّ في بناء السّوق، برغم أنّ المسجد الجامع، من مرحلةٍ أقدم عهدًا، بُني بآجُرّ غير ناضج. ومرّ جنكيزخان (١١٦٢ ـ ١٢٢٧م) تِرْمِذَ بعد أن رحلت أسرةُ الوَلَد إلى آسية الصُّغرى، لكنّ

المدينة أُعيد بناؤها تمامًا. ويصفها ابنُ بطوطة، الذي زارها في وقت قريب من عام ١٣٣٠م، بأنّها واسعةٌ ومزدهرة، وذاتُ قنواتٍ وبساتين ومجموعة من الغِلال وعمران جميل.

ويذكر ابنُ بطوطة أنّه احتاج إلى سَيْر يوم ونصف لكي يقطع المسافة من تِرْمذ عبر صحراء رمليّة إلى بَلْخ، التي وجدها مخرّبةً وخاليةً من السّكان، بسبب تهجير سكّان المدينة المتعمّد الذي قام به جنكيزخان. وبرغم ذلك، تركت المساجدُ ومدارسُ الفقه الكثيرة في بَلْخ انطباعًا دائمًا في ابن بطوطة؛ ومثلما يقول، كان هناك أربعُ مدنٍ عظيمةٍ تاريخيًّا في خراسان، اثنتان منها ـ هراة ونيسابور ـ بقيتا مأهولتين عندما مرّ بهما، واثنتان منها ـ مَرْو وبَلْخ ـ دمّرهما المغول (Bat 382).

تقع بَلْخ على بُعد ٢٥٠ كيلومتر تقريبًا عن وَخْش، وعندما تحدّث بهاءُ الدّين وجلالُ الدّين مع مهاجرين آخرين من خراسان، ربّما حدّدا مدينة أصلهما على نحو أكثر دقّةً، على الأقلّ كانا يشيران إلى أنهما جاءا من منطقة وَخْش. لكنهما في الظاهر سمحا لأهل الأناضول بأن يعتقدوا بأنهما جاءا من بَلْخ، أحد المراكز الثقافيّة الكبيرة في ذلك العصر، قبل أن ينهبها المغول. وبينما قدّم هذا نقطةَ إسناد معروفة (ما يزال سكّانُ الضواحي في العالَم كلّه يقدِّمون أنفسهم عندما يبتعدون عن موطنهم بأنّهم يعيشون في المدن الكبيرة القريبة منهم)، عزّز مكانتَهما، [٤٩] ذلك لأنّ كونهما من بَلْخ أوحى بخَلْفيّة عالَميّة ومثقّفة أكثرَ مما كان يمكنُ وَخْشَ أن توحي به. وأيًّا كانت الحالُ، فإنّ بهاءَ الدّين، أو والدَه أو جَدّه، ربّما عاشوا في وقتٍ من الأوقات في بَلْخ.

أمّا سَمَرْقَنْد، التي انتقلت إليها أسرةُ وَلَد في حدود ١٢١٢م، فتقع على بُعد ٢٥٠ كيلومتر تقريبًا شمالَ غرب وَخْش، في ما يُعرف اليومَ بأوزبكستان. كانت سَمَرْقَنْد

مركزًا مدينيًّا رئيسًا، وربّما المركزَ الاقتصاديّ الكبير في بلاد ما وراء النهر. وإنّ الجغرافيّ ياقوتًا الحمويّ، الذي يكتب ضمنَ ما يقرب من عَقْد بعد رحيل أسرة ولَد من سَمَرْقَنْد، يصف المدينةَ بأنّها تشمل ما يقرب من ٧٥٠ أكْرٍ [كلُّ أكرٍ يساوي ٤٠٠٠ متر مربع تقريبًا]. وكانت المدينةُ المحصَّنةُ محميّةً بجدارٍ وخندقٍ مائيّ عميق. وكانت حدائقُ سَمَرْقَنْد وبساتينُها مشهورةً وكان الماء يُنقل في أنابيب رصاصٍ عبرَ قنواتٍ جرّ إلى البيوت من القنوات الموجودة خارجَ جدار المدينة. ومن سوء الحظّ أنّ المدينة خرّبها المغول في عام ١٢١٩م، لكنّ أسرةَ ولَد ربّما تركت المدينةَ قبل هذا الحدث المأساويّ بثلاثة أعوامٍ تقريبًا (LeS; Bat; and Mei 14-16).

حِرْفةُ بهاءِ الدّين:

وفقًا لما يقول سپهسالار، ارتدى بهاءُ الدّين ملابسَ العلماء وعاش في بَلْخ، حيث كان يتسلّم مرتّبًا ثابتًا (مرسومًا) من بيت المال. عاش باعتدالٍ، وفقًا للشريعة، ولم يسحب أو يحوِّل لغرضٍ آخر أيَّ مالٍ من أموال الوَقْف الذي آزره (كان تحويلُ المال من الوقف عملًا منافيًا للأخلاق، بل حرامًا، برغم أنّه فيما يبدو ليس ممارسةً غيرَ مألوفة). تقاطر العلماءُ إلى هنا من كلّ أجزاء خُراسان ليسألوا بهاءَ الدّين في شأن فتاويه في مسائل عويصة مختلفة. وكان يدرّس في صفوف مفتوحة لعامّة الناس، ويُفترض أن يكون ذلك في موضوع الفقه الإسلاميّ (خلايق را درس فرمودى ـ بالفارسيّة)، إلى ما بين الصّلاتين، الذي ربّما يكون إشارةً إلى صلاتي الظّهر والعصر، بالركعات الأربع لكلّ منهما (أوقاتُ الصّلاة هي الفَجْرُ والظّهرُ والعصرُ والمغربُ والعِشاءُ). بعد صلاة

العصر (نمازِ ديگر ـ بالفارسيّة) يحاضِرُ في المريدين (أصحاب وملازمان ـ بالفارسيّة) في المسائل الرّوحيّة والعِرْفانية (معارف وحقايق گفتى ـ بالفارسيّة). في أيّام الإثنين والجُمَع ـ الجمعةُ هو يومُ الصّلاة والموعظة الجماعيّة الرّسمية، التي ترعاها الحكومة ـ يقدّم بهاءُ الدّين المواعظَ العامّة (مواعظ ـ بالفارسيّة)، بحضور جلال الدّين محمّد، الخوارزمشاه، تكرارًا، برغم أنّ الخوارزمشاه كان تحت تأثير متكلّم آخر، هو فخرُ الدّين الرّازي (Sep 10).

ولأنّ بهاءَ الدّين لم يكن في بَلْخ عندما كان جلالُ الدّين محمّد هو الخوارزمشاهَ (ويُدعى أيضًا مِنكُبرُني، حكَمَ من ١٢٢٠ إلى ٣١م)، يمكننا إمّا أن نختار أن نصرف النظرَ تمامًا عن هذه الرّواية بتمامها، وإمّا أن نفترض أنّ سپهسالار ظنّ جلالَ الدّين الخوارزمشاه أباه، علاءَ الدّين محمّد (حَكَم من ١٢٠٠ إلى ١٢٢٠م). ومهما يكن، فإنّ سپهسالار يشير على نحوٍ غريب إلى صلواتِ الجمعة هنا بأنها «مواعظ»، ولعلّه يشير إلى موعظةٍ تُقدَّم بعد الخُطبة أو واحدةٍ تقدَّم في مسجد صغير (أي غير المسجد الجامع). ولكن إذا حضَرَ السّلطانُ أو الشّاهُ [٥٠] صلاةَ الجمعة، فلابدّ تقريبًا من أن يحضر الخُطبةَ، خُطبةَ الجمعة الرّسميّة في المسجد الجامع؛ أمّا حضورُه أيّة مواعظَ أُخر فشأنٌ آخر. وفي أيّة حال، فإنّ تفاصيل رواية سپهسالار (تحديد موقع جريان الأمر بـ «بَلْخ»، جَعْل جلال الدّين خوارزمشاه معاصرًا للفخر الرّازيّ، جَعْل الحاكم يحضر موعظةً في يوم الجمعة، لا الخُطبة الرّسميّة، إلخ.) تُلقي شكًّا خطيرًا في صحّة روايته. وفي مستطاعنا، طبعًا، أن نختار قبولَ العموميات ورَفْض بعض التفاصيل.

ولعلّ الخطوط العامّة للقصّة تعكس على نحوٍ دقيق نشاطات بهاء الدّين في وَخْش،

باستثناء حضور الخوارزمشاه. وتبدو الحياةُ الموصوفة متّفقةً مع نشاط واعظٍ (خطيب أو واعظ) برغم أنّه عندما يشير بهاءُ الدّين إلى وَعْظه، يستعمل كلمةَ «تذكير»، بمعنى النّصح تقريبًا، وهو جنسٌ من الموعظة ينبغي في الأصل أن يدعو إلى التفكير في أوامر الله ونواهيه ويروي أنواعَ الثّواب الموعود لأهل الصّلاح وأنواعَ العقاب المقرَّر للمذنبين والعُصاة. يفكّر بهاءُ الدّين في هذه المسائل، لكنّه عندما يقدّمها إلى مُريديه ـ وهو يُحدّد أنّ لديه بعض المريدين (مُريدانم ـ بالفارسيّة ـ Bah 1: 374) ـ كان يفعل ذلك ليس بطريقة التخويف من نار جهنم بل بطريقة ناصحٍ روحيّ مهتمّ بالقيمة الحقيقيّة للأعمال الصّالحة. ويكتب بهاءُ الدّين قائلًا إنّه استمتع بحِرفة الوَعظ (Bah 2: 60). ودرّس أيضًا صفوفًا دراسيّة في علوم الدّين، ومن ذلك تفسير القرآن (Bah 2:56,60). وكان قادرًا على تعليم هذه العلوم بالعربيّة (Bah 2: 159)، برغم أنّه اختار عادةً أن يدرّسها بالفارسيّة. وقد حافظ بقوة على مطالب الشّريعة وعقائد الدّين، وتوقّع من الآخرين أن يفعلوا الشيء نفسَه، معبِّرًا عن استيائه من أولئك الذين لم يفعلوا ذلك (Bah 2: 60, 97).

يأتي الأفلاكيّ (AF 11,33) على ذِكْر شخصٍ بصفة «قاضي وَخْش»، مؤكِّدًا أنّ وَخْش مدينةٌ بحجم معيّن، في أيّة حال، وليست مجرّد قريةٍ صغيرة. وليس في مقدورنا أن نستنتج من هذا وحْدَه أنّ المدينة كانت كبيرةً إلى الحدّ الذي يكفي لأن تُؤسّس مدرستَها الخاصّة بها، المدرسة الفقهيّة. وإذا كانت فعلت ذلك، فإنّ بهاء الدّين لا يذكر أنّه قد دَرَس أو تولّى أستاذيّةً هناك. ومن الطّبيعيّ أنّ بهاء الدّين ربّما درس الفِقْه قبْلُ، في مكانٍ خارجَ وَخْش، في تِرْمِذ أو بَلْخ، مثلًا، حيث مدرّسو الفِقْه كانوا معروفين. وإذا كان قد حصل على «الإجازة» للتعليم أو لتقديم الآراء الشّرعيّة، أو الفتاوى، فقد كان مؤهَّلًا لتدريس الطّلّاب بنفسه.

درّس بهاءُ الدّين في مرحلةٍ ما الفِقْهَ الإسلاميّ وكان يعظ لخمسة أيّام في الأسبوع، من السّبت إلى الأربعاء، تاركًا الخميسَ والجمعة لنفسه ليتأمّل في فَنائه وليضفي طابعًا روحيًّا على أعماله (Mei 427). ويعني هذا أنّه لم يُلقِ خطبةَ الجمعة. ولا يبدو أنّه أقام وزنًا كبيرًا للنقاش والجدال، بل كان يتحدّث في موضوعات كَلاميّة [نسبةً إلى علْم الكلام]. لم يدرس عِلْمَ نَقْد مصادر الحديث [الجَرْح والتعديل]، لكن يبدو أنّه قد درس شيئًا من عِلْم الطبّ وعِلْم الفلك، مفكّرًا لبعض الوقت في أن يُعِدّ دراسةً في الطبّ مع الطبيب عماد [٥١] الدّين (Bah 2: 30). وربّما نلاحظ أنّه بين الفقهاء الحنفيّة، كان يُنصَح بقليل من المعرفة الطبّيّة ـ خاصّةً دراسةَ النصّ الطّبيّ لأبي العباس المستغفري، المسمّى طبّ النّبيّ ـ أمّا دراسةُ علم الفلَك فلم تلقَ تشجيعًا، إلّا بَقدْر ما يُحتاج إليه في تحديد جهة القِبْلة عند الصلاة ـ وأوقات الصّلاة (Zar 23-4, 74). وربّما أشرف بهاءُ الدّين على الممارسات التعبّديّة لدائرة صغيرة من المريدين (Mei 428).

وحتّى إن لم تشتمل وَخْش على مدرسة، فيمكن المسجدَ أن يكون قدّم المالَ لمدرّس، ولكن إن كان لأيّ طُلّاب أن يأتوا ليدرسوا على بهاء الدّين في مسجدٍ من المساجد أو حتّى في بيته، لا يُرجَّحُ أن يكون العددُ كبيرًا. المدارسُ الموقوفةُ كانت عادةً تتّخذ الاحتياطاتِ لإيواء عددٍ محدّد من الطلبة وإطعامهم، لكنّ بهاء الدّين لم يكن قادرًا على تقديم مرتّبات لأيّ من الطّلّاب على حسابه الخاصّ. أكثرُ من ذلك، ستكون وَخْش قد اجتذبت طُلّابًا فقط من القرى المحيطة بها؛ أمّا الطّلّابُ الأكثر طموحًا فسيكونون قد ذهبوا إلى المدن الكبيرة. وبرغم ذلك، قدّم بهاءُ الدّين التربيةَ الزهديّة والرّوحيّة لمريدٍ واحدٍ على الأقلّ، برهان الدّين محقّق، من تِرْمِذ المجاورة.

جَدُّ بهاءِ الدّين، أحمد الخطيبيّ، يبدو أنّه شَغَل وظيفةَ واعظ، خطيب، كما يوحي اسمُه. ووفقًا للفِقْه الحنفيّ، على الخطيب أن يؤمّ في صلاة الجُمُعة ويُلقي الخُطبة ـ الموعظةَ الرسميّة التي تُلقى في المسجد الجامع في أيّام الجمعة، وفي بدايتها يُدعى للخليفة وللحاكم الحالي للمدينة أو البلد ويُثنى عليه. ويمكن القولُ نظريًّا، كما هو مقرَّرٌ في الأحاديث، إنّ كلّ مدينة تحتوي على مسجد جامع واحد فقط (MRC 21)، يحدِّده الخليفةُ أو الحاكم المحلّي. في المدن الكبيرة، برغم ذلك، لا يتّسع جامعٌ واحدٌ لكلّ النّاس، وهكذا يزداد عددُ مساجد الجمعة. في بغداد في منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ كان هناك ستّةُ مساجد جامعة تُقام فيها صلاةُ الجمعة، في مقابل مئات، ربّما ثلاثة آلاف، من المساجد الأصغر؛ وفي القاهرة جرت العادةُ أن يعمل عددٌ أكبرُ كثيرًا من المساجد مساجدَ جُمعة (MRC 13-14). ويدعو الفِقْهان الشافعيّ والمالكيّ إلى خطيب واحد فقط لكلّ مدينة، في حين يسمح الفقهُ الحنفيّ بأكثر. وإنّ مدنًا مثل بَلْخ وبغداد، لهذا السّبب، وظّفت عددًا من الخطباء، والقاهرة أيضًا. وإنّ مكانًا مِثْل وَخْش، في أيّة حال، ربّما لم يكن فيه أكثرُ من واحد.

ولو أنّ بهاءَ الدّين كان يُلقي الخطبةَ في وَخْش لورّطه هذا في المسائل السياسيّة، خاصّةً عندما تغيّرَ الحاكم. ولو أنّه دعا الخوارزمشاهَ مبتدِعًا (انظر فيما بعد) في الخطبة، موعظةِ الجمعة الرّسميّة، لسبّب له هذا مشكلاتٍ عندما تولّى الخوارزمشاهُ الأمرَ في وَخْش وعلّل لماذا ترك بهاءُ الدّين أخيرًا المدينة والمنطقة. ومهما يكن، فإنّه لو كان يُمضي الجُمَعَ في التفكّر، كما يُقال لنا، لما أمكن أن يُلقي الخطبةَ، ولو كان ثمّة أيّةُ صحّة في كُرهه المزعوم للالتحاق بالأمراء أو الملوك، لما توقّعنا أن يمدح بهاءُ الدّين الحكامَ وفضائلهم

في صورة جزء من واجباته الرّسميّة. ويمكن إضافةً إلى ذلك أن نتوقّع أن نجد لقَبَ «خطيب» بين مناقب بهاء الدّين لو أنّه فعلًا احتلّ هذا المنصبَ في خراسان.

[٥٢] بدلًا من ذلك، ربّما جعَلَ بهاءُ الدّين نهجَ حياته أن يعمل واعظًا عَرَضيًّا، ولعلّ هذا مع وظيفةٍ في مسجد. كان الواعظُ، وهو عادةً فقيهٌ قائمٌ بذاته، يقدّم المواعظَ الدّينيّة التّربويّة في أوقات مختلفة، ويكون ذلك عادةً لمجالس في المسجد، أو في مدرسة أو خانقاه صوفيّ. وهو يحضّ الجماهيرَ على السّلوك الطيّب، ويذكّرهم بواجباتهم الدّينيّة والرّوحيّة؛ وبصرف النظر عن المطلب الواضح المتمثّل في القدرة على الكلام، على الواعظ أن يكون واسعَ المعرفة وعلى قدرٍ كبير من التقوى ابتغاءَ أن يُلهم النّاسَ الاهتمامَ بتذكيره. وخلافًا للوعظ المهذّب الذي يقوم به الواعظ، كان القاصُّ يقف في الشّوارع ويتلو من ذاكرته أحاديثَ شائعة، وقِصَصًا من القرآن، وشيئًا من سِيَر الأولياء(٧).

لم يمارس بهاءُ الدّين هذه المهمّةَ بعقل هادئ أو مقتنع اقتناعًا تامًّا. وهو نفسُه يقول لنا إنّ مؤلّفات أبي المُعين النَّسَفي (الماخولي، تـ ١١١٥م)، وهو فقيهٌ حنفيّ وتابعٌ للماتُريديّ في المسائل الكلاميّة، جعلتْه يفكّر في شأن فائدة الوعظ والحضّ على الأعمال الصالحة (خيرات، وعظ، نصحيت ـ بالفارسيّة). فسُلطانُ الله ليس فَرْضًا للطاعة (ائتمارًا) والنّهيُ لا يمكن أن يمنعَ الأعمالَ في النهاية، ذلك لأنّ الله يعلَمُ من قبْلُ ما سيفعله عبادُه. وهو يتجاوز عن المعصية ويغفر الذّنب. وهو لا يعطي الجنّة من أجل الأعمال الصالحة، بل فضلًا منه.وعندما فكّر بهاءُ الدّين في هذه المسائل اضطرب قرارُه الأخلاقيّ وانسحب (متقاعد شدم ـ بالفارسيّة) من الوعظ، معتقدًا أنّه كان عديمَ الفائدة تمامًا. ومهما يكن، فإنّ مزيدًا من التأمّل جعله يميل إلى آراءِ المعتزلة، وعقيدتِهم

في أنّ الإنسانَ كائنٌ حرّ ويختار أن يفعل ما يعجبُه (Bah 2: 137). وأقنعه هذا أيضًا بأنّه كان هناك هدفٌ في الأَمْر بالعمل الصّالح والنّهي عن السّيّئ، في وَعْظ الناس ونصيحتهم ودعوتهم إلى ضميرهم الأعلى (مشورت ها ـ بالفارسيّة). واستخلص أنّ الإنسان ينبغي أن يعمل وفقَ مبادئ أيّ مذهبٍ بدا له أكثرَ قبولًا وصحّة. وفي حالته هو، انحاز إلى جانب الفريق الذي آمن بأنّ الإنسان ينتفع بالطّاعة وبتجنّب ما هو خطأ. أكثرُ من ذلك، على المرء أن ينصح الآخرين بالتزام ما هو أخلاقيّ وحَلال (Bah 2: 138)، ومن هنا استمرّ بهاءُ الدّين في هذه الحِرْفة.

وبرغم ما يبدو من أنّ بهاء الدّين كان قادرًا على إعالة أسرته من الدَّخْل الذي كان يحصل عليه من الوَعْظ، لم يحتلّ مكانةً قويّة بين العلماء. فمن ناحيةٍ، شعَرَ بأنّ افتقاره للوصول إلى القوّة أبقاه بعيدًا عن أن يلوّثه السّياسيّون والاهتماماتُ الدّنيويّة؛ ومن ناحيةٍ أخرى، كان يتوق أحيانًا للاهتمام والاحترام الاجتماعيّ الذي يأتي مع منازل أرفع. مثلما يحدّثُنا:

يخطرُ لي أحيانًا أنّني مَلِكٌ من دون مُلْك، وقاضٍ من دون قضاء، وصاحبُ منزلة (صاحب صدر ـ بالفارسيّة) من دون منزلة (بي صدر ـ بالفارسيّة)، وغنيّ من دون مال. ومن مثْلِ هذه الفِكَر أيضًا يأتي حبُّ الجاهِ والمال والطّمع والحسد. وبشَغْل نفسِك بمِثْل هذه الأشياء، تُزعج نفسَك فقط (سوداها ميدهى ـ بالفارسيّة). عليك أن تدمج [٥٣] روحَك بصفات الله حتّى لا يبقى في داخلك شيءٌ من هذه الفِكَر. يجدُّ الناسُ في أسواق الدنيا بحثًا عن الجاه والمال. والآمالُ مِثْلُ سُلّمٍ طويلٍ وعالٍ جدًّا، يصعدون درجةً درجةً. لكنني أعلَمُ يقينًا أنّهم سيقعون من منتصف السُّلّم.

منامُ سلطانِ العلماء:

يذكرُ لنا سپهسالار (Sep 12) أنّ الملوكَ والشيوخ وأهل العِلْم من كلّ الجهات كانوا يهتمّون ببهاء الدّين ويحضرون مجالسَ وَعْظه، مقدِّرًا عددَ مريديه وطُلّابه والذين أحسنوا الاعتقادَ به بثلاث مئة (Sep 13). وهذا يمكن نظريًّا أن يكون ممكنًا لو أنّ بهاء الدّين احتلّ وظيفةً يسافر فيها من مسجدٍ إلى مسجد مُلقِيًا المواعظَ أو محاضرًا في حلَقات الدَّرْس في الفقه الإسلاميّ والقرآن، مشيرًا إلى أنّه حصل على وظائف في مؤسّستين أو أكثر لكي يدرّس أو يعظ. والمرجَّحُ كثيرًا، في أيّة حال، أنّ هذا العددَ يمثِّل محاولةَ كاتب سيرة الوليّ إدخالَ عدد مريدي بهاء الدّين في منافسةٍ مع نظرائهم عند فخر الدّين الرّازيّ. ومهما استحقّ الجمهورُ المتابع لبهاء الدّين، فلابدّ من أنّه تكوّن قبلَ كلّ شيء ممّن كانوا يحضرون مواعظه، برغم أنّه يَظهر أيضًا أنّه كان يؤلّف في الآراء الفقهيّة، أو الفتاوى.

يزعم كُتّاب مناقب الأولياء [أو كُتّاب التذاكر]، بمبالغةٍ نمطيّة، أنّ ثلاثَ مئة مُفْتٍ تقيّ في منطقة بَلْخ رأوا جميعًا في المنام في ليلةٍ واحدةٍ أنّ النّبيّ جاء إليهم وأمرَهم بأن يسمّوا بهاء الدّين «سلطانَ العلماء». وطبيعيّ أنّه نتيجةً لوَصْفِ كلّ منهم منامَه للآخر وتشابهِ هذه المنامات، صار هؤلاء الناسُ مريدين له بأعداد كبيرة (Sep 11-12;Af 10). وكلا كاتبي السِّيرة أخذا هذه القصّة من بهاء الدّين نفسه، الذي كان منامُه الفعليُّ لافتًا للنظر تمامًا، برغم أنّه ليس فخمًا مثلما جعله كاتبا السِّيرة في إعادة روايته.

ويذكر لنا بهاءُ الدّين أنّ شخصًا واحدًا فقط، شخصًا روحيًّا جدًّا، شخصًا من خاصّة الحقّ (عزيزى از عزيزانِ وگزيدگان حقّ ـ بالفارسيّة)، رأى منامًا. هذا الشخص

لم يحدِّد تحديدًا واضحًا أنّ النبيّ أمرَه بأن يدعو بهاءَ الدّين «سلطانَ العلماء»، بل قال إنّ شيخًا نورانيًّا (پيرى نوارنى ـ بالفارسيّة)، واحدًا من أولئك المقرَّبين إلى الحقّ، وقف على تلّ مرتفع جدًّا وخاطبَ بهاءَ الدّين على هذا النحو: «يا سلطانَ العلماءِ، اخرجْ لكي يمتلئ العالَمُ بالنّور ويلوذَ ظلامُ الغفلة بالفِرار». فأخبر بهاءُ الدّين سيّدًا (خواجه ـ بالفارسيّة) من مدينة مَرْو، خدَمَ السلاطين أو العِلْية، بهذا المنام، فكشَفَ هذا السيّدُ لبهاء الدّين أنّه هو، أيضًا، رأى عبادَ الله يشهدون أنّ النّبيّ دعا بهاءَ الدّين «سلطانَ العلماءَ». هذا السيّدُ المروزيُّ تعاطفَ مع بهاء الدّين، معبّرًا عن استغرابه من أن يجرؤ أيُّ أحدٍ على محْوِ لقبه في هذه الدّنيا في الوقت الذي لُقِّب فيه بهذا اللّقب في العالَمِ الآخر. وبيّن المروزيُّ أيضًا لبهاء الدّين أنه حَلَم أو رأى مجموعةً من الناس يصيحون بصوت مرتفع «طُوبى لأصحاب سلطان العلماء». ومن هذا، استخلص بهاءُ الدّين أنّ خصومه لُعِنوا، وأنّ دعاءه استُجيب [٥٤] (Bah 1: 188-9). ولعلّ هذا السيّد المروزيّ هو عينُ رضيّ محمّد عبد الرزاق الذي دعا اللهَ، كما يذكر لنا بهاءُ الدّين في مكان آخر، أن يرى النّبيّ في المنام فرأى بدلًا من ذلك بهاء الدّين (Bah 1:283). ولعلّه يكون الرّجلَ المسمّى عبدَ الله هندي الذي رأى في المنام أنّ بهاء الدّين كان جالسًا على عَرْشٍ أمامَ سلطان وَخْش مع حاشيته وجيشه، وتقدّم النّاسُ جميعًا ليقبّلوا قدَمَي بهاء الدّين (Bah 1: 283, 303).

وبتوقيع بهاء الدّين فعليًّا بلقب «سلطان العلماء»، احتفظَ لنفسه على نحوٍ واضحٍ بأعلى منزلةٍ في هرميّة الفقهاء وعُلماء الدّين. ولسوء الحظّ، لم يؤثّر هذا في الآخرين من أهل السّلطان. إذ يذكر لنا بهاءُ الدّين أنّ القاضي كان يمحو لقبَه «سلطانَ العلماء» بسبب العداوة. وبرغم أنّ بهاء الدّين لا يرغب في أن يستعين بالله في شؤون الدّنيا، كان يدعو أن

يغيِّر الله هذه الحالةَ التي عليها الأمور، لأنها ظُلمٌ وجور. يفعل القاضي هذا فقط رغبةً في زيادة شهرته وتحقيق رغباته (Bah 1: 188-9). بل يحدِّد الأفلاكيّ هذا الشخص: كان قاضي وَخْش، وهو عالمٌ دينٍ محترمٌ (مردى بود معتبر واز علماى اين عالم - بالفارسيّة)، هو الذي حاولَ محْوَ لقب «سلطان العلماء» من فتاوى بهاء الدّين ومن مقدّمة كتابه «**المعارف**» (AF 33). ويبدو غيرَ مرجَّح أنّ «**المعارف**» وصلَ في صورة كتابٍ إلى هذا القاضي لكي يقرأه - ولعلّ الأفلاكيّ رأى نسخةً من المخطوط مكتوبًا عليها لقبُ «سلطان العلماء» فافترض أنّ قاضي وَخْش قد رأى أيضًا المخطوطَ نفسَه.

ومهما يكن، فقد جرت العادةُ بين علماء الفقه أن يحملوا آراءهم إلى فقهاء آخرين ويحاولوا الحصولَ على توقيعٍ بالموافقة منهم. ومن المرجّح تمامًا أنّه إذا كانت فتاوى بهاء الدّين أُرسلت إلى القاضي في وَخْش بتوقيع «سلطان العلماء»، فإنّ القاضي سيكون قد محا اللّقبَ المتجرِّئ ليدلَّ على المنزلة الدّنيا لبهاء الدّين في سُلّم مراتب العلماء. وواضحٌ أنّه إذا كان إنسانٌ قد ظفر باحترامِ علماء الدّين جميعًا بسبب شهرةٍ أو شهرةِ أستاذٍ له، فلا حاجةَ لديه إلى مَنامٍ ليقنع الآخرين بمنزلته. ويبيّن لنا هذا أنه فقط بين أولئك المتيقّظين روحيًّا أُدركت جدارةُ بهاء الدّين الحقيقيّة ومنزلتُه، وذلكم هو نمطُ الإنسان الذي يبجّله الصوفيّةُ من أجل حساسيّةٍ ومزاج دينيّين، لا من أجل إنجازات دنيويّة وعلميّة.

ويُظهِرُ لنا هذا أنّه حتّى في وَخْش، لم يستطع بهاءُ الدّين أن يدّعي أنّه صاحبُ شهرةٍ أو منزلةٍ عظيمة بين العلماء. وحتّى الرّوميُّ لا يشير إلى والده في **الدّيوان** أو في **المثنويّ**، برغم أنّنا قد نعزو هذا جزئيًّا إلى تواضع ورغبةٍ في عدم المفاخرة (مهما كانت

الأمور، كلٌّ واحدٍ في حلْقة الرّوميّ سيكون قد عرف جيّدًا من كان والدُه). يذكر الرّوميّ بهاءَ الدّين بالاسم في كتاب **فيه ما فيه** (Fih 12-13 and 177)، وهي مدوّناتُ دروسٍ قُصِد بها مريدوه المباشرون، الذين كان بهاءُ الدّين معروفًا عندهم إمّا شخصيًّا وإمّا من خلال التقليد المرويّ شفاهًا. ومن هذا يمكن أن نستنتج أنّ والده لم يكن مشهورًا إلى حدّ يكفي لأن يضمن ذِكْرًا في كُتبٍ أريد لها الانتشار والذّيوع. وهذا كلّه، مضافًا إلى الغموض النّسبيّ الذي تكفّلت به بين العلماء وظيفةٌ من المستوى المتوسّط أو الأدنى من قبيل [٥٥] واعظٍ في وَخْش، وغيابِ الموادّ المكتوبة حول بهاء الدّين في معجمات سِيَر الأعلام أو في المصادر الأخرى المعاصرة له، يضطرّنا إلى استنتاج أنّ لقَبَ «سلطان العلماء» لا يمكن أن يكون استُعمل على نطاق واسع في بهاء الدّين في خراسان. شيء عاديّ أنّ الارتباط القويّ بأميرٍ أو حاكم سيكون إحدى الوسائل الرّئيسة للظفر بشهرةٍ واسعة في الفقه أو الوعظ وإنّ نفور بهاء الدّين من الخوارزمشاه ربّما أسلمه حقًّا إلى الإهمال النّسبيّ. وإنّه من المفارقات، في أيّة حال، أنّ بهاء الدّين برفضه أن يغدوَ فقيهًا سلطانيًّا، ظفر على نحو واضح بالاحترام، على الأقلّ بين أفراد الحلْقة المحدودة الذين احتفظوا بذكراه، سلطانًا لعلماء الدّين.

تحدّى بهاءُ الدّين قاضيَ وَخْش لأنّه يرفض تسلّمَه رياسة الشؤون الدّينيّة في وَخْش بزعم أنّه غيرُ عالمٍ إلى الحدّ الكافي (Bah 1: 345). رفض القاضي أن يقف في حضرة بهاء الدّين وحاول أن يخوِّف النّاسَ الذين كانوا ميّالين إلى اتّباعه (Bah 1: 425). ويكشفُ بهاءُ الدّين في مكان آخر عن عدم اغتباطه من حقيقة أنّ القاضي إبراهيم (ولعلّ هذا هو عينُ قاضي وَخْش) لم يستعمل أيّ لقب احترام وهو

يخاطبُ ابنَ بهاء الدّين، بينما أشار ابنُ بهاء الدّين إلى القاضي بلقبه (Bah 2: 45). و بين الذين عارضوه، يصنّف بهاءُ الدّين رجلًا اسمُه حاجي صدّيق وابنَه، ناصحًا. وحِقْدُهما على بهاء الدّين بدأ فيما يبدو بمناظرةٍ (ربّما يشير ذلك إلى مجادلةٍ رسميّة حول مسألةٍ فقهيّة) بعد صلاة الجمعة في أحد الأيّام من عام ١٢٠٨م (٦٠٥هـ)، عندما كان الرّوميّ رضيعًا. وفي الأسبوع نفسه، تورّطت سيّدةٌ اسمُها أمُّ شعيب أيضًا في هذه المناظرة (Bah 2: 73). ولا يبدو أنّهما. كانا من صنف العلماء الكبار جدًّا في وَخْش (Bah 2: 190)، لكنّ بهاء الدّين تحدّاهما للدخول في مناظرة (Bah 2: 77).

وإضافةً إلى قاضي وَخْش، يذكر الأفلاكيّ أسماءَ أفرادٍ آخرين كثيرين من العلماء، كالفخر الرّازيّ والقاضي زين الفرازي وجمال الدّين الحصيريّ وعميد المروزيّ وابن قاضي صدّيق وشمس الدّين الخانيّ ورشيد القُبّاعيّ، وكلٌّ منهم حجَبَه علمُه الواسع عن إدراك منزلة بهاء الدّين. وبعد أن ظفر بهاءُ الدّين بسمعة طيّبة نالوا منه بقسوةٍ حسدًا وحاولوا إهانتَه والإساءة إليه، «كما هي عادةُ علماء هذا الزمان، عفا اللهُ عنهم». ويحدِّدُ الأفلاكيُّ تاريخَ هذا كلّه بسنة ١٢٠٨م (AF 11)، لكنّ بهاء الدّين في الظّاهر واصلَ أنشطته في وَخْش إلى ما بعد هذا بسنتين.

عائلةُ ولَد تُقتَلَع جذورُها:

كان بهاءُ الدّين ما يزال في وَخْش في أيلول من عام ١٢١٠م (Bah 2: 181-2)، لكنّه جاء إلى سَمَرْقَنْد في وقتٍ ما بين ١٢١٠ و ١٢١٢م، عندما استولى عليها الخوارزمشاه. ويبدو أنّ عائلةَ ولَد بقيت في خراسان لعدّة سنوات بعد هذا التاريخ، لكنّها بعدئذ

تركت المنطقة، من دون عودةٍ. وفي آنٍ قريب من نهاية حياة الرّوميّ، في أواخر ستّينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ، نجد لديه استرجاعًا خاطفًا لطفولته في وَخْش وهو يتأمّلُ مسألةَ الفَناء في مَثْنَويّه (M4: 3319-20):

[٥٦] العقُل الجزئيّ مِثْلُ البرق والسَّنا فكيف يمكن الذهابُ على سنا البرق إلى وَخْش؟

وليس نورُ البرق من أجل اجتياز الطريق بل هو أمرٌ للسُّحب بأن انهمري

وإنّ المذكّراتِ والأحاديثَ التي انطوى عليها كتابُ «المعارف» لبهاء الدّين تنتهي تمامًا بعد الرّحيل إلى سَمَرْقَنْد في حوالي عام ١٢١٢م، في الوقت الذي كان فيه الرّوميّ في سنّ الخامسة فقط. يتحدّث الرّوميّ قليلًا عن تاريخ الأسرة، ولا يعطينا سلطانُ ولَد تفاصيلَ أكثر. يُضاف إلى هذا أنّ سلطانَ ولَد كان عندما تُوفّي جَدُّه أصغرَ من أن يسمعَ، ويتذكّر على نحو دقيق، مباشرةً من بهاء الدّين قصّةَ حياته، التي في أيّة حال تظهرُ في كتاب سُلطان ولَد المسمّى «ابتداء نامه» مزدانةً في شَكْل الشّعر. ويصفُ سپهسالار والأفلاكيّ كلاهما ارتحالَ عائلة ولَد بتفصيلٍ أكبرَ مما نجده عند سلطان ولَد، لكنّهما يعتمدان على روايات شفهيّة أسطوريّة متداولة بين المولويّين بعد انقضاء مئة عام تقريبًا على إنهاء الأسرة تطوافها. ويقدّمُ كتابُ «مناقب العارفين» للأفلاكيّ الوصفَ الأكثر تحديدًا لخطّ ارتحالات العائلة، التي استمرّت لما يقرب من عشرة أعوام قبل أن تستقرّ أخيرًا في قُونِية.

ومهما يكن، فليس في مقدورنا أن نثق بأنّ كلّ شيء نقرؤه في هذه المصادر الثلاثة هو صحيحٌ حقيقةً أو حتّى على نحوٍ عامّ. فهي مهتمّةٌ بالأمور الرّمزيّة والمعلّمة من الوجهة

الأخلاقيّة أكثرَ من اهتمامها بالحقائق المادّيّة للقضية. وإنّ كُتّاب مناقب الأولياء جميعًا، ومنهم سلطانُ ولَد، ربطوا بهاءَ الدّين والرّوميّ ببَلْخ، إمّا لأنّها كانت موطنَ الأجداد للعائلة، أو فقط لأنّها كانت أكبرَ المدن وأكثرَها شهرةً في المنطقة، بينما وطنُهم الحقيقيّ، وَخْش، لم يكن مسموعًا به نسبيًّا لدى الناس الذين يعيشون في الأناضول. وعلينا على النحو نفسه أن ننظرَ بالشّكّ إلى الأسباب التي يقدّمها سلطانُ وَلَد وسپهسالار والأفلاكيّ لاقتلاع بهاء الدّين جذورَه. الدّوافعُ المعزوّة إلى بهاء الدّين من جانب كُتّاب مناقب الأولياء تشمل الفرارَ من قبائل المغول. و، أو، الجدالَ مع الخوارزمشاه وفخر الدّين الرّازيّ. والحقيقةُ أنّنا لا نستطيع أن نعرف يقينًا لماذا، أو حتّى، متى تركت أسرةُ وَلَد سَمَرْقَنْد وخراسان. وتُجمع مصادرُنا على أنّ آل وَلَد تركوا خراسانَ قبل إخضاع بَلْخ بأيدي قوّات جنكيزخان في عام ١٢٢١م. وبرغم أنّ الأفلاكيّ يروي رواياتٍ متناقضة، يحدِّد ثِقْلُ المعلومات التي يقدّمها رحيلَ العائلة بأربعة أعوام أو خمسة قبل هذا التاريخ، على أقلّ تقدير. فدَعْنا، عندئذ، نتأمّل الظّروفَ على نحو أكثر التصاقًا وقربًا.

نعلم أنّ بهاءَ الدّين وَلَد كان مقيمًا في سَمَرْقَنْد تحت حُكم عثمان القَرَخاني (حكم بين ١٢٠٤ ـ ١١م؟) عندما حاصر الخوارزمشاه المدينة. ويذكر الرّوميُّ نفسُه حصارَ المدينة بيد الخوارزمشاه في الحديث رقم ٤٥ من كتاب **فيه ما فيه** (Fih 173)، ويصف كيف أنّ سيّدةً نبيلةً في غاية الجمال في جوارهم لجأت إلى دعاء الله وأسلمت نفسَها لحمايته لكي لا تقع في أيدي المهاجمين (خائفةً، طبعًا، من أن تُغتصَب أو تؤسَرَ وتجعلَ أمَةً سَبِيّةً). وعندما سلَبَ الغزاةُ المدينة، أسروا كلّ [٥٧] جواري هذه السيّدة، وتركوها من دون أن يمسَّها أيُّ أذى («برغم جمالها الفائق، لم يكن لأحدٍ حتى أن ينظر إليها»)، وهي

واقعةٌ يقدّمها الرّوميّ دليلًا على فعاليّة الدّعاء والتوكّل على الله. ووفقًا لابن الأثير حدث حصارُ الخوارزمشاه لسَمَرْقَنْد في وقتٍ قريب من عام ١٢١١م (٦٠٧هـ)، لكنّ تاريخ **جهانكشا** للجويني يؤرّخ الحصارَ في عام ١٢١٢ أو ١٢١٣م (٦٠٩ هـ)، وهو التاريخُ الذي يُرجَّح أن يكون أكثر دقّةً. وقد ترك الحدثُ على نحوٍ واضح انطباعًا قويًّا في نفس الرّوميّ، الذي كان صبيًّا في ذلك الوقت. ويبدو أنّه يتحدّث عن جمال هذه المرأة من خبرة شخصيّة. وفي موضعٍ آخر من «**فيه ما فيه**» (Fih 159) يشير الرّوميّ إلى الـ «شاهدان» أي (الحِسَان» مشيرًا هنا إلى النساء) في خوارزم وجمالهنّ المشهور، ولعلّه رأى بعضهنّ في سَمَرْقَنْد. وفي وقت الحصار، لابدّ أنّه كان صبيًّا بين الرّابعة والسّادسة، صغيرًا بالقدر الذي يسمح له بأن يبقى في حُجرات النساء مع والدته ونساء أُخَر كاشفاتٍ عن وجوههنّ.

الفخرُ الرّازيّ:

في شأن فخر الدّين الرّازيّ (١١٤٨ ـ ١٢٠٩م)، كان ابنَ خطيبٍ وكان هو نفسُه واعظًا ممتازًا. كان فقيهًا، لكنّه ربّما يُتذكَّر بوصفه متكلّمًا وفيلسوفًا. ولأنّه أشعريّ في مسائل علم الكلام، صارع المعتزلةَ في خوارزم واضطُرَّ أخيرًا إلى ترك المنطقة. أنشأ علاءُ الدّين محمّد خوارزمشاه (ح ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م) مدرسةً من أجله في هَراة، حيث أمضى معظمَ حياته وحوّلَ كثيرًا من الكرّاميّة إلى أهل السُّنّة. وربما كان الرّازيّ عالِمَ الدّين الأكثر شهرةً في عصره في خراسان (EI^2). تعلّم الرّازيّ على الأستاذ نفسه، مجد الدّين الجيلانيّ في مراغة، الذي علّم الفيلسوفَ المستنير الشهير شهابَ الدّين السُّهْرَوَرْديّ

(Mov 87). وعلى غرار السُّهْرَوَرْديّ، رفض الرّازيّ الفلسفةَ المشّائيّة عند أرسطو وابن سينا (Ibn Sina). اتُّهم الرّازيّ بالرّدّة عندما التقى مصادفةً بابن القُدوة، زعيم الكرّاميّة، وكانت حياتُه في خطر (Mov 90).

كان فخرُ الدّين الرّازيّ رجلًا مبجّلًا متوسّطَ الطّول، ممتلئ الجسم، حسَنَ الزِّيّ، ذا لحيةٍ كثّة وصوتٍ جهير. وعندما كان يسافر، كان ما يقرب من ثلاث مئة تلميذ يحيطون به (Mov 93)، قبْلَ كلّ شيءٍ بسبب الشهرة التي منحته إيّاها الرّعايةُ السّلطانيّة للخوارزمشاه، جاعلةً إيّاه فعليًّا المرجعَ الكلاميّ [نسبة إلى علم الكلام] والدّينيّ غير المنازَع في خراسان.

توفّي الرّازيّ في هَراة في عام ٦٠٦هـ، مُمْليًا وصيتَه في الحادي والعشرين من محرَّم عام ٦٠٦هـ، المطابق للسّادس والعشرين من تموز ١٢٠٩م، ومتوفّى ضمن السّنة (أي قبْلَ تموز ١٢١٠م، ولكن ربّما في وقتٍ من فصل الصّيف أو الخريف عام ١٢٠٩م).

عُرِف الرّازيّ بغروره. ولعلّ هذا أُبرز عليه بسبب الحسد، لكنّ شهابَ الدّين المقدسيّ في «**تراجم رجال القرنَيْن**» وسِبْط ابن الجوزيّ في «**مرآة الزّمان**» يذكرانِ أنّ الرّازيّ يستغّل مشابهةَ اسمه لاسم النّبيّ. كان اسمُ الرّازيّ محمّدًا، كاسم النّبيّ. انحدر من مدينة الرَّيّ (قرب طهران الحاليّة)، ولأنّ ساكنَ تلك المدينة سيُعرف بـ «الرّازيّ»، كان [٥٨] هو محمّدًا الرّازيّ، مسبوقًا اسمُه بلقَبَ التشريف «فخر الدّين». النّبيُّ محمّد، من وجهة أخرى، كان معروفًا [بالفارسيّة] بـ «محمّدِ تازى»، أي «محمّد العربيّ». كان فخرُ الدّين يقول: «محمّدٌ التازيّ قال كذا وكذا، أمّا محمّدٌ الرّازيّ فيقول كذا وكذا...». صدَمَ هذا كثيرًا من السّامعين الذين رأوا فيه قمّةَ مجانبة التقوى ـ ذكرُ إنسانٍ اسْمَه في نَفَسٍ واحدٍ مع النّبيّ وعلى نحوٍ وقحٍ يبدو يبزّ ما قاله النّبيّ.

ويشير المرشدُ الرّوحيّ المستقبليّ للرّوميّ، شمسُ تبريز، إلى قول الرّازيّ هذا بالعبارات الآتية:

أيّة جرأةٍ لدى الفخر الرّازيّ إذ قال: محمّدٌ التّازيّ [العربيّ] يقول كذا وكذا، ومحمّدٌ الرّازيّ يقول كذا وكذا. أليس هذا مُرْتدَّ الوقت؟ ـ ألا يكون هذا كافرًا مطلقًا؟ إلّا أن يتوب. لماذا يؤذي نفسَه؟ يضرب نفسَه بسيفٍ قاطعٍ؟ ـ وأيّ سيف! يُشفِقُ عليه العبدُ من عباد اللهِ وليس له أيّةُ شفقةٍ على نفسه (Maq 288).

الرّوميّ أيضًا تحدّث عن هذا القول، وفقًا للأفلاكيّ (AF 676). وفي مكان آخر يسخر شمسُ الدّين التبريزيّ من الاقتراح الذي يذهب إلى أنّ الفخر الرّازيّ كان أفضلَ من الجُنيد أو بايزيد، أو حتّى إنه يمكن أنْ يذكر في نَفَسٍ واحدٍ مع شيوخ التصوّف هؤلاء، حتّى إن ألّف الرّازيّ خمسَ مئة صفحة أو حتّى ألفَ صفحة في تفسير القرآن (Maq 128). بل يعتبره شمسٌ «فليسوفًا أو شيئًا من هذا الصّنف» التقى الخوازمشاه وتزلّف إليه ابتغاء الحصول على رداء تشريف (Maq 658). ويصوِّر شمسٌ الرّازيَّ مفاخِرًا بكتبه وبراعته الفائقة في كلّ حقول العِلْم، خاصّةً الفلسفة، التي يزعم فيها أنّه قرأ كلّ كتابٍ من زمان أرسطو إلى عصره (Maq 658-9). وهذا يُرينا على الأقلّ أنّ الرّازيّ كان مشهورًا في غربيّ إيران، حتّى عقب وفاته، مثلما كان في خُراسان أثناء حياته، لكنّه لم يتمتّع بسمعة إيجابيّة بين الفقهاء الميّالين إلى الورَع، الصوفيّة.

تاب الفخرُ الرّازيّ، في أيّة حال، مثلما اقترح شمسُ تبريز. وفي وصيّته، التي أملاها في الحادي والعشرين من المحرَّم عام ٦٠٦هـ (السّادس والعشرين من تموز عام ١٢٠٩م) على تلميذه أبي بكر الأصفهانيّ، استغفر الرّازيّ اللهَ من عِلْم الكلام والفلسفة

اللذين شغلا الشّطرَ الأفضلَ من حياته. وكشف عن أنّ كلّ انتقاداته لأقوال مشاهير النّاس لم تقصد إلّا إلى شَحْذ أذهان أهل الفطنة. وإلّا فإنّ هذه الفروعَ من العِلْم لم تُحدِث إلّا ضجّةً عظيمة، لكنّها مثل طبل كبير، كانت جوفاءَ من الدّاخل (Mov 92؛ EI²). نظَمَ الرّازيّ أيضًا قصيدةً عربيّةً تُظهره مفكّرًا بهذه الأبيات نفسها قبل أن يكتب وصيّته (Maq 933):

ولم نستفدْ منْ بحثِنا طولَ عُمْرِنا ... سوى أنْ جَمعْنا فيه قِيلٌ وقالُ

ويقتبس شمسٌ أحدَ أبيات هذه القصيدة في «مقالاته» ويقول إنّ الفخر الرّازيّ كان يردّده عندما وافته المنيّة (Maq 730):

[٥٩] نِهايةُ إقدامِ العقولِ عِقالُ ... وأكثرُ سَعْيِ العالِمِينَ ضلالُ

ويشير مقطعٌ من مثنويّ الرّوميّ مباشرةً إلى قصيدة الرّازيّ هذه وإلى التّوبة المعبَّر عنها في وصيّته. ويتراوحُ مزاجُ هذا المقطع في مكانٍ بين تأكيدِ أنّ الرّجلَ كان فخورًا جدًّا في حياته ومَدِّ الغفران له بسبب حكمته التي وجدَها أخيرًا (M4: 3354-7):

ـ إنك تسعىَ كثيرًا وفي نهاية الأمر

تقول أنتَ نفسُك بسبب الكلال: إنّ العقلَ عِقال

ـ تصنعُ صنيعَ ذلك الرّجل المتفلسف عند موته

إذ كان يرى العقلَ عاجزًا تمامًا ولا مؤونةَ لديه

ـ فأخذ يعترف في تلك اللحظة من دون غَرَضٍ

قائلًا إننا من ذكائنا سُقْنا الجوادَ هكذا جُزافا

ـ وبسبب الغرور أدرنا رؤوسَنا عن الرّجال

ومارسْنا السّباحةَ في بحار الخيال

ـ والسِّباحةُ لا شأنَ لها في بحر الرّوح

ليس ههنا وسيلةٌ إلّا سفينةَ نوح

مقطعٌ ثانٍ ربّما يشير إلى الرّازيّ، أيضًا؛ وهو يلخّص وَضعَ الأسد الذي كان فخرَ الدّين، لكنّه وقعَ في شَرَكٍ نصَبَه أرنبٌ بسبب فخره الأحمق (M1: 1350). ويستشهد الرّوميّ على نحوٍ واضح بالفخر الرّازيّ مرّةً بالاسم، واصفًا إيّاه بالرجل الذي مشى وحيدًا في طريق العقل (M5: 4144-5):

ـ وفي هذا البحث، لو أنّ العقلَ كان كاشفًا للطّريق

لكان الفخرُ الرّازيّ عالِمَ أسرار الدّين

ـ ولكنْ لأنّ «مَنْ لم يذقْ لم يَدْرِ»

فإن عقلَه وتخييلاتِه زادت حيرتَه

كذلك لم يُكِنّ بهاءُ الدّين تقديرًا عاليًا للرّازيّ. ووجد بهاءُ الدّين وَلَد دنيويّةَ الفخر الرّازيّ وصداقته للحكّام المختلفين أمرًا بغيضًا (Bah 1: 82). ويقتبس بعدم استحسانٍ البيانَ الآتي في شأن الرّازيّ من زَين زرويه:

> **مجلسُ الفخر الرّازيّ لا يبقى فيه متّسعٌ لأحدٍ في المسجد الجامع في هَراة. في كلّ ليلةٍ يأتون، والشّموعُ في أيديهم، ليأخذوا أماكنَهم، وهو شيخُ الإسلام في هَراة. وقد عيّنَ الخوارزمشاهُ واحدًا من بطانته ـ بحزامه الذهبيّ وقلنسوته المخيطة بخيوط الفضّة ـ ليجلس في أسفل منبره [الرّازيّ] أينما كان وإلى أيّة مِنطَقةٍ ذَهَبَ.** (Bah 1: 245).

بل إنّ بهاءَ الدّين أشار إلى أنّ الفخر الرّازيّ والخوارزمشاه «مبتدعانِ» منحرفانِ عن

الممارسة الدّينيّة الثابتة (Bah 1: 82, 245-6)، لكنّه لم يدْعُهم بهذا اللّقب وجهًا لوجه. وبرغم ذلك، يذكر لنا بهاءُ الدّين أنّه ألقى مرةً موعظةً في حضرة الخوارزمشاه وزَينِ الكيشي والفخر الرّازيّ وعدد آخر من «المبتدِعة» (Bah 1: 82). وبرغم أنّ الواعظَ وعالِمَ الدّين يمكن أن يُسمح له [٦٠] بقدْرٍ محدّد من المخالفة داخلَ إطار الموعظة لكي ينصح الحاكمَ، لعلّ بهاءَ الدّين في هذه المناسبة قال شيئًا تجاوزَ فيه الحدودَ المقرّرة فأغضبهم. وإذا كان الأمرُ كذلك، في أيّة حال، فإنّه لم يكن حدَثًا مهمًّا في حياة الفخر الرّازيّ، لأنّه في الظّاهر لا يذكر بهاءَ الدّين في **مناظراته**، وهو كتابٌ يفصّل مجادلاتِه الفقهيّة مع الشافعيّة والحنفيّة والأشاعرة والماتُريديّة أو في كتابه «**محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين**»، وهو مؤلَّفٌ في الفكر الدّينيّ والفلسفيّ عند القدماء والمعاصرين له (EI^2).

على أنّ انتقالَ عائلة وَلَد من وَخْش إلى سَمَرْقَنْد لم يحدث إلّا بعد سنتين من وفاة الرّازيّ (أو في السّنة التي توفّي فيها على الأبكر) أمّا خروجُها من خراسان فلم يحدث إلّا بعد ذلك بعدّة سنوات. ولذلك، مهما كانت الخصومةُ التي يمكن أن تكون قد وقعت بين بهاء الدّين والفخر الرّازيّ، فلا يمكن أن تكون السّببَ المباشر لرحيل بهاء الدّين. ولذلك تكون مصادرُنا على خطأ في هذه القضية، باستثناء سلطان وَلَد، الذي يشير إلى أنّ الفخر الرّازيّ لم يلقَ البتّة بهاء الدّين. وعلى افتراض أنّ الفخر الرّازيّ (أو، في ذلك الشأن، ابنَ سينا أو أبا حنيفة) لقيَ بهاء الدّين، سيبدون أشبهَ بأطفالِ مدرسةٍ في المقارنة بينهم، على الأقلّ وفقًا لسلطان وَلَد (SVE 188).

الخوارزمشاه:

نمت خُوارِزْم، المملكةُ الواقعةُ على الشواطئ الجنوبيّة الشرقيّة لبحر قزوين، نموًّا

قوياً جداً في الربع الأخير من القرن الثاني عشر الميلاديّ تحت حُكْم علاء الدّين تَكِش (ح ١١٧٢ ـ ١٢٠٠م)، الذي طردَ السّلاجقةَ من شرقيّ إيران. وجاء ابنُه وخليفتُه، علاءُ الدّين محمّد بن تَكِش، إلى الحكم في عام ١٢٠٠م (٥٩٦هـ) وطرد الحاكمَ الغوريّ مُعِزَّ الدّين من خراسان في عام ١٢٠٤م (٦٠١هـ). ومن هنا فإنّ ملاحظةَ بهاء الدّين في شأن «ابتداع» الخوارزمشاه ينبغي أن تُشير إلى علاء الدّين محمّد بن تَكِش؛ ولابدّ أنّه قال هذا في وقتٍ ما بعد عام ١٢٠٠م، ربّما بعد استيلاء علاء الدّين على خراسان في عام ١٢٠٤م، ولكن قبْلَ حصاره سَمَرْقَنْد في عام ١٢١١ أو ١٢١٣م، لأنّ تعليقات بهاء الدّين تبدو موحيةً بأنّ الفخر الرّازيّ (تـ ١٢٠٩م) كان ما يزال حيًّا في ذلك الوقت. وعَرَضيًّا، من وجهة نظر أهل السّنّة، كان بهاءُ الدّين مصيبًا في شأن كون الخوارزمشاه علاء الدّين محمّد «مُبْتدِعًا»؛ فإنّه في حوالي عام ١٢١٧ أو ١٢١٨م، ربّما بعد أن أصبحت عائلة وَلَد في الأناضول، أعلن الخوارزمشاهُ أنّ الخليفةَ غيرُ ملائم للحكم، نادى بأحَدِ أفراد البيت العلويّ الخليفةَ المضادّ وسار إلى بغداد، ولكن من دون نجاح (EI^2).

ويعزو كلّ من سپهسالار (Sep 12-13) والأفلاكيّ (Af 11-13) رحيلَ بهاء الدّين عن خراسان إلى صراعٍ مع الخوارزمشاه (داعيَيْنِ إيّاه خطأً جلالَ الدّين خوارزمشاه). ويشير سلطان وَلَد إلى استياء بهاء الدّين من الخوارزمشاه، لكنّه يضع اللّومَ في رحيل بهاء الدّين أكثرَ على أكتاف أهل بَلْخ، الذين كرّروا مضايقة بهاء الدّين. وفي العقاب، عذّب اللهُ سكّانَ بَلْخ بعد دَفْع بهاء الدّين إلى المغادرة (SVE 189-91). ومهما يكن، فإنّ نظرة سلطان وَلَد إلى [٦١] جَدّه على أنّه قطبُ زمانه تُفضي على نحو متصلّب إلى الحاجة إلى صبّ العقوبة الإلهيّة على أولئك الذين عذّبوه، لأنّ هذا كان طريقةَ عمَلِ الله Gods's modus operandi

مع أولئك الذين يرفضون أنبياءَه في القرآن (ومنذ أيّام لوط). تكره الطبيعةُ الفراغَ، والمرجّحُ كثيرًا أنّ سپهسالار، الذي كان له وصولٌ إلى (**معارف**) بهاء الدّين، استنتجَ من المقطع المتعلّق بكَوْن الخوارزمشاه والفخر الرّازيّ مُبتدِعَيْن أنّ هذا ينبغي أن يكون مرتبطًا بالمضايقات التي عاناها بهاءُ الدّين على أيدي أهل بَلْخ. وبعدئذ اتّخذت الأسطورةُ الصّورةَ الأخلاقيّة للصّدام بين المِلك الرّوحيّ والدّنيويّ، وهي أسطورةٌ سنجدها مكرَّرةً مرّاتٍ كثيرة في صدامات بهاء الدّين مع ملوك آخرين في الغرب.

داوفعُ أخرى:

يصوِّر كُتّابُ مناقب الأولياء بهاءَ الدّين في غاية الحساسيّة إزاءَ لياقةِ الارتباط بالملوك والأمراء الذين تصرّفوا بطريقة محرّمة أو مريبة دينيًّا، أو قبولِ خدماتهم وأعطيّاتهم، وما نقرؤه في «**المعارف**» يميل إلى أن يؤكّد هذا. ولعلّ بهاء الدّين شعَرَ بأنّه من غير الوَرَع أو من غير الحكمة أن يبقى في مملكة الخوارزمشاه بعد أن أدانه. ولعلّه تحقّق من أنّه لن يكسب جمهورًا عريضًا لفِكَره في أراضي الخوارزمشاه، حيث سادت فِكَرُ الرّازيّ. ولعلّ بهاءَ الدّين خرج من وَخْش بحثًا عن راعٍ من أهل التقوى يهيّئ له الظروفَ لتوسيع أنشطته الوَعْظيّة، ذلك لأنّ بهاء الدّين كان غير راضٍ بنصيبه في وَخْش القصيّة، وحَلَمَ بوطنٍ عالميّ (Bah 2: 138):

> **خطرَ في قلبي: كيف البقاءُ في وَخْش، والآخرون في سَمَرْقَنْد وبغداد وبَلْخ في مدن جليلة، وبقيتُ أنا في هذه الزاوية من دون بهاءٍ وزينةٍ وخاملَ الذّكر؟ فألهمني اللّهُ هذه الفكرة «إذا كنتَ معي وكنتُ مؤنسًا لك، فلن تكون في مكان، لا في وَخْش ولا في بغداد أو سَمَرْقَنْد ولا مع زينةٍ ولا مع فَضْلٍ وبراعةٍ. وإذا لم تكن معي فستكون في كلّ مكانٍ منقبضَ القلبِ وذليلًا**

وضائعًا. وكلّ من ظفرَ بمؤانستنا لن يستطيع أن يتحمّل ذُلّ مؤانسة غيرنا».

يبدو أنّ قرارَ البدء برحلةٍ قد اتُّخِذ سلَفًا، لأننا نرى بهاءَ الدّين، الذي تصوّر حالته البدنيّة بأنها هشّة، يُعِدّ نفسَه تدريجيًّا لصعوبات الطّريق المنتظرة (Bah 1: 360).

وفي الوقت نفسه، ربّما أعطت التغيّراتُ، أو القلقُ في الظروف السّياسيّة المحلّيّة لوَخْش، بهاءَ الدّين سببًا لأن يخشى النَّفيَ أو الاعتقال (Mei 432). وفي عام ١٢١٣م (٦٠٩هـ)، بل ربّما حتّى في عام ١٢١٠م (٦٠٧ هـ)، انتقلت العائلةُ إلى مدينة أكبر، مدينة سَمَرْقَنْد، التي سيطر عليها أتباعُ القَرَخانيّة، القَرَ خِتائيّة غيرُ المسلمين (Mei 35, 432)، الذين من إمبراطوريّتهم تنحدر الكلمةُ القديمة التي تُطلق على الصين، خَتاي. وضمن حدود أربع سنوات لحصار سَمَرْقَنْد، ترك بهاءُ الدّين خراسانَ نهائيًّا، برغم أنّه ربّما رَجَع في البدء لبعض الوقت [٦٢] إلى بَلْخ. صحيحٌ أنّ كُوچْلوگ خان، وهو خادمٌ آبِقٌ للمغول، بدأ يتعدّى على منطقة خُراسان في عام ١٢١١م، ولعلّ هذا سبّبَ بعضَ الإدراك المبكّر لقوّة المغول. لكنّ مشكلات الخوارزمشاه الحقيقيّة مع المغول لم تبدأ إلّا في عام ١٢١٨م، عندما أمر بإعدام بعض التّجّار المغول الذين يعملون في صورة ممثّلين لجنكيزخان، وهو وضعٌ يبدو أنّ الرّوميّ يشير إليه في الحديث ١٥ من **فيه ما فيه** (Fih 65). وحتّى قبْلَ هجمات المغول، برغم ذلك، ربّما أوجد إعلانُ الخوارزمشاه الحربَ على الخليفة مُناخًا وجدَه علماءُ الدّين الأتقياء مثل بهاء الدّين بغيضًا جدًّا.

وفي الأحوال جميعًا، لعلّنا نفترض أنّ الوضع السياسيّ الإقليميّ، بحدودٍ تتغيّر إلى الوراء وإلى الأمام بين القَرَخانيّة والغُوريّة والخوارزمشاه، جعَلَ المنطقةَ تبدو غيرَ مستقرّة حتّى قبل أن يصل المغول. الحاكمُ الغوريّ من باميان، بهاء الدّين سام، احتلّ

بَلْخَ في عام ١١٩٨م بعد وفاة حاكمها التّركيّ، الذي حكَمَ في صورة تابعٍ للقَرَه خِتائيّة. ولعلّ بهاء الدّين عاش أصلًا في بَلْخ لكنّه غادر في هذا الوقت إلى وَخْش، أو ربّما في عام ١٢٠٠م عندما سيطر غياثُ الدّين الغوريّ على معظم خراسان. وعندما تُوفّي غياثُ الدّين في عام ١٢٠٣م، تولّى الحُكْمَ أخوه مُعِزُّ الدّين، فقط ليُضيع خراسان، ما عدا هَراة، مُسْلِمًا إيّاها إلى الخوارزمشاه علاء الدّين محمّد بن تَكِش في عام ١٢٠٤م (٦٠١ هـ، EI^2). كانت وَخْش محكومةً في عام ١٢٠٣م (٦٠٠هـ) بيد مَنْ كان يُدعى چپ خان، وهو فيما يبدو تابعٌ من أتباع الغوريّين، وربّما يشيرُ بهاءُ الدّين إلى «سلطان وَخْش» في موضع آخر (Bah 1 283 303) وعندما جاء مِلِكُ الغُور (لعلّه بهاء الدّين سام) إلى وَخْش في حزيران من عام ١٢٠٤م (شوّال، عام ٦٠٠ هـ)، منتزِعًا المدينةَ من چپ خان، ذهب وزيرُه، عمادُ الدّين، ليتوسّط لديه نيابةً عن السّكّان. (فهل تكون قصّةُ الرّوميّ في المثنويّ في شأن شخصٍ اسمُه عماد المُلْك [M4 2934 ff] يقومُ بعمل الوسيط مع مَلِك غاصِبٍ في الوقت الذي لم يجرؤ شخصٌ آخر أن يفعل ذلك، ذكرى لهذا المقطع من «معارف» بهاء الدّين؟). لم يتحدّث بهاءُ الدّين مع المِلِك الغوريّ، محاولًا إثبات أنّ التحدّث عن السّلام مع الحكّام عديمُ الفائدة، لأنّ الإنسان لا يكسب الحقَّ في أن يكون مِلِكًا إلّا بالقوّة، وأنّ الضّعفَ يُضيع كلّ حقّ في الحُكْم. أيّد بعضُهم چپ خان بوصفه الحاكمَ الشّرعيّ، وأيّد آخرون المِلِكَ الغوريّ، لكنّ بهاء الدّين التزم الحِيادَ لأنّه لم يستطع أن يعلمَ إرادةَ الحقّ تعالى على نحوٍ يقينيّ (Bah 1 355).

ويقول لنا بهاءُ الدّين إنّه مثلما أنّ الإنسان لا يمكن أن يكون دائمًا متأكّدًا في شأن

حقيقة المبادئ الكلاميّة والعَقَديّة للمذاهب المختلفة، لا نستطيع الحُكْمَ بشَرعيّة حاكمٍ بعينه. ويشبّه بهاءُ الدّين تعدّديةَ الفَرْضيّات العقَديّة بالجيوش المختلفة وعبيد المِلِك. فقد يـتآمُر حزبٌ أو ينتفضُ على حزب آخر، لاعِنًا المنتمين إليه وزاعمًا أنّهم تصرّفوا إزاء المِلِك على نحو ازدرائيّ أو خِيانيّ. وهذا كما ينبغي أن يكون، لأنّهم إذا لاحظوا الازدراء والخيانة ومرّوا بهما بصمتٍ، سيكون المِلِكُ مستاءً جدًّا. وفي النهاية، يحدِّد الإخلاصُ في عبودية الإنسان لله، المِلِك الأعلى، حقيقةَ مزاعمه وصحّتها (Bah 1:355-6).

[٦٣] ويتذكّر بهاءُ الدّين كيف أنّه في هذا الوقت كان يفكّر في السياسات المتغيّرة في المنطقة، وكان يدرك أنهّ ربما يَهْلِك في هذا الاضطراب العظيم، مشكِّكًا في أنّه سيعيش عشرةَ أعوامٍ أخرى (Bah 1:354-5). كان يعتقد أنّه عندما يمتلك الإنسانُ شيئًا يضيع منه، كالثروة أو الكتب أو الأطفال، يخشى الموتَ، أمّا إذا استطاع الإنسانُ أن يُلغي وجودَه ويحقّق الانفصالَ عن هذه جميعًا، فلن يكون خائفًا. هكذا يمكن أن نستنتج أنّ بهاءَ الدّين حاولَ أن يُسْلِم نفسَه إلى مصيرِ قضاء الله في مسائل السّياسة، مدركًا أنّ الحياةَ كانت، في أيّة حال، محفوفةً بالمخاطر. وبرغم ذلك، لابدّ من أنّه قد صُدِم وأُربك عند عَلِم، بعد عدّة سنوات، بالتدمير والإهلاك الذي أنزله المغولُ بمواطنيه. وإذا كان بهاء الدّين تنبّأ بسقوط المنطقة عقابًا على شرور الخوارزمشاه، مثلما يبتهج كُتّابُ مناقب الأولياء في إخبارنا بذلك، فلسنا في حاجةٍ إلى أن نفترض، مثلما يفعلون، أنّه كان لدى بهاء الدّين أيّ عِلْم قَبْليّ بالغزو المغوليّ الوشيك الحدوث.

غزوُ المغول:

شخصيّتانِ تاريخيّتان أخريان ـ الجغرافيُّ ياقوتُ الرّوميّ والصوفيُّ نجمُ الدّين

الرّازيّ ـ غادرتا خُراسان في الوقت نفسه الذي غادر فيه بهاءُ الدّين، مدفوعتَيْنِ وفقًا لما يقولُه التقليدُ بالخشية من اقتراب المغول (Mei 36)، الأمرُ الذي هو في حال ياقوت حقيقيٌّ تمامًا. ولكن ما لم نسلِّم بالتاريخ المتأخِّر جدًّا لرحيل عائلة وَلَد، يبدو غيرَ مرجَّح جدًّا أن يكون بهاءُ الدّين قد فرّ من هجوم المغول الضاري. يحدّد سلطانُ وَلَد (SVE 192) تاريخَ وصول العائلة إلى قُونِية بعام ١٢٢٩م (٦٢٦هـ)، أي قبْل سنتين من وفاة بهاء الدّين، برغم أنّ جلال الدّين هُمائي، محقّق التاريخ الشعريّ الذي أعدّه سلطانُ وَلَد، يشير (SVE 44) إلى أنّه إذا ما قرأنا بدلًا من «دُو» [بالفارسيّة بمعنى اثنين] «دَه» [بالفارسيّة بمعنى عشرة] فسيتحدّدُ رحيلُ عائلة وَلَد من بَلْخ بالفترة التي أعقبت مباشرةً احتلالَ المغول الأوّل لبَلْخ في عام ١٢٢١م (٦١٨هـ)، الأمر الذي يأذن لنا هكذا بأن ننضمّ إلى كُتّاب مناقب الأولياء في لَوْم المغول لتسبّبهم في رحيل بهاء الدّين. ويميلُ فروزانفرُ (FB 16; Fih 333)، ويتابعه في هذا مُوَحِّد (Mov 91)، إلى نظريّة المغول، محدّدَيْن خروجَ عائلة وَلَد في عام ١٢١٩م (٦١٦هـ)، عندما استولى المغولُ على تِرْمِذ.

وبينما يكونُ التاريخُ الأخيرُ المطلقُ الذي حَزَمت فيه عائلةُ وَلَد أمتعتَها وانطلقت من خراسان هو هكذا انتزاعَ المغول لبَلْخ في عام ١٢٢١م، يبدو كلُّ تأمّل في شأن غزواتِ المغول المسبِّبة لرحيلهم مُستبعدًا نسبيًا. وهو لاشكّ يدين في وجوده لمجازٍ كتابيّ [نسبة إلى الكتاب المقدّس] وقرآنيّ ـ العقابُ الإلهيّ الذي يحلّ بحاكم شرّير رفضَ الإصغاء إلى إنسان ربّانيّ. ومثلما رأينا، لا يستحقّ كُتّابُ مناقب الأولياء ثقتَنا في مسائلِ تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث أو التفاصيل التاريخيّة، لكنّ الأفلاكيّ، الذي هو أكثرُ إحكامًا في هذا الشأن، يقدِّم عددًا من التواريخ والمواقع لخطّ سَيْر هجرة عائلة وَلَد.

والتواريخُ التي يقدّمها لنا تحدّد رحيلَهم بوقتٍ سَبقَ غزْوَ المغول بسنوات.

قبْلَ كلّ شيء، لابدّ أنّه كان من الصّعب التنبُّؤ بمدى التخريب الذي ألحقه المغول ببَلْخ، قبْلَ حدوثه فعليًّا. في الإدراك المتأخِّر، يمثِّل سلْبُ [٦٤] بَلْخ وحِرْمانُها من سكّانها حَدَثًا فاصلًا في تاريخ خُراسان، لكنّ ذلك لا يعني أنّ الأهلينَ، الذين أرهبهم دَوْريًّا أمراءُ نهّابون مختلفون وجيوشُهم، عرفوا أنّ المغولَ سيمزّقون نسيجَ مجتمعهم. وأكثرُ من ذلك، إذا كان بهاءُ الدّين قد فرّ من هجوم مغوليّ وشيك، فلماذا ترك ابنتَه وأفرادًا من عائلته وراءه، مثلما يُقال لنا (انظرْ قبْلُ)، من دون حمايةٍ أمامَ هذا التهديد للنفس والولد؟ وحتّى إلى ما قبلَ سنتين أو ثلاث من الغزوات، بقيت العلاقاتُ بين الخوارزمشاه والمغول في بكين ودّيّةً تمامًا؛ فقد استقبل علاءُ الدّين سفراءَ جنكيزخان في عام ١٢١٨م وكانت سياسةُ دَعْم العلاقات التجاريّة نافذةَ المفعول، مع وفود تجاريّة ناجحة كثيرة متبادلة. هذا الوضعُ تغيّر بعد حادثٍ تورّط فيه حاكمٌ وقريبٌ لعلاء الدّين، هو إينالجُق، الذي اختطفَ وقتلَ بعضَ تجّار المغول، مقدِّمًا الذّريعة للغزوات (Tür 3-4).

وقد رأينا، في أيّة حال، كيف كانت الظروفُ السّياسيّة في المنطقة متقلّبةً قبل أن يصل المغولُ، وكيف كان بهاءٌ نفسُه مشتاقًا إلى أن يظفر بوظيفةٍ في مركز مَدينةٍ أكثر عالميّةً. ويبدو راجحًا أنّه تركَ خراسانَ مباشرةً قبْلَ أن يهدّد المغولُ بمهاجمة المنطقة.

مِنْ خُراسان إلى قُونِية

اللقاء الأسطوريّ مع العطّار

يروي كتابُ «تذكرةُ الشّعراء» لدولتشاه (Dow 214) حكايةً شهيرةً حول توقّف بهاء

الدّين في نَيسابور، حيث التقى الرّوميُّ الصّغيرُ، الذي كان في العاشرة من عمره تقريبًا، الشّاعرَ الصوفيّ المشهورَ فريد الدّين العطّار (توفّي قريبًا من عام ١٢٢٠م). ويُزْعَم أنّ العطّار أهدى الصّبيّ نسخةً من كتابه «أسرار نامه» وتنبّأ بعظمة مستقبل الطّفل. وقد قبِل عددٌ من العلماء أو أعادوا هذه القصّة (كما نجد مثلًا عند GB97؛ zrP 50; وMe 1: xvi-xvii)، لكنّه مثلما سأحاول أن أُثبت فيما بعد، لابدّ من رفض هذا من وجهة أنّه أسطورة.

كانت نَيسابورُ، القريبةُ من مدينة مَشْهَد الحديثة الحاليّة في شمال شرقيّ إيران، حيث عاش العطّارُ فعليًّا، إحدى المدن الأربع الأكثر شهرةً في خراسان، وهي واقعةٌ إلى جهة الغرب من سَمَرْقَنْد وبَلْخ. ولا أحدَ من كُتّاب سِيرة الرّوميّ، وفيهم الأفلاكيّ الذي يقدّم التفاصيلَ الأكثر، يذكر الطريقَ الذي سلكه بهاءُ الدّين وَلَد من بَلْخ إلى بغداد. وقد حاول هلموت ريتر (EI[2]) أن يثبت أنّ بهاءَ الدّين غادر من سَمَرْقَنْد إلى بَلْخ قبْلَ أن يهجر خراسان نهائيًّا. وإذا كانت حاشيةُ وَلَد غادرت خوفًا من اقتراب المغول، فإنّه يبدو مرجّحًا أنّهم سافروا عَبْرَ مَرْو الرّوذ ثمّ جنوبًا إلى هَراة ثمّ من هناك غربًا إلى بغداد، مبتعدين قدْرَ المستطاع عن المعتدين. ولعلّ هذا الطّريق المنتحي ناحيةَ الجنوب قد أثبت أيضًا أنّه أكثر جاذبيّةً إذا كان بهاءُ الدّين منزعجًا من تعدّيات الخوارزمشاه. لكنّه يبدو أكثرَ ترجيحًا أنّ بهاءَ الدّين وعائلتَه، وقد غادروا مباشرةً قبْلَ أن يهدّد المغولُ المنطقة، لم يكونوا فارّين من أيّ خطر مادّيّ مباشر. الطّريقُ التقليديّ من شرقيّ خراسان إلى بغداد سيكون قد مرّ [٦٥] عبر نَيسابور، وهكذا لا نستطيع استبعادَ أنّ بهاء الدّين مرّ فعلًا بالمدينة.

ولذلك تجعل ظروفُ الزمان والمكان لقاءً بين الرّوميّ والعطّار أمرًا ممكنًا من

النّاحية النظريّة، لكنّ الرّوميّ نفسَه لم يُشر إلى أنّ لقاءً من هذا القبيل قد حصل. وحين نضع في الاعتبار صلةَ الرّوميّ الواضحة بشِعْر العطّار نتوقّع أن نجد إشارةً ما إلى هذا الحدث المثير والمهمّ في حياة الرّوميّ الصّغير، تربطه بالصّوفيّة الكبار في الماضي. ولو أنّ الرّوميّ تذكّر هذا اللّقاءَ المفترَض، أو لو أنّ أباه، بهاءَ الدّين، حدّثه عنه، لكان يقينًا قد روى القصّةَ لولَده، سلطان وَلَد، في صورة جزء من المعرفة التقليدية للعائلة. ومهما يكن، فإنّ سلطان وَلَد لا يذكر أيّ لقاءٍ من هذا القبيل مع العطّار في وصفه لرحلة العائلة باتجاه الغرب. ودَعْنا نفترض للحظةٍ أنّ سلطان وَلَد نسي على نحوٍ ما أن يذكر هذه الحكاية. وعلى افتراض أنّ هذا اللّقاء تمتّع بأيّ تداولٍ بين المولويّة بعد نصف قرن من وفاة الرّوميّ، فإنّ كاتبَيْ سيرة مولانا سپهسالار والأفلاكيّ، اللذَيْن يبتهجان بمثل هذه القِصَص تمامًا، لن يكونا قد أغفلاه.

والحقيقةُ هي أنّه لا أحدَ ممّن لهم اتصالٌ حميميّ بالرّوميّ وعائلته يذكر أبدًا لقاءً كهذا ـ لا بهاء الدّين، ولا الرّوميّ، ولا شمس الدّين، ولا سلطان وَلَد، ولا سپهسالار، ولا الأفلاكيّ. وأوّلُ ذكرٍ لهذا اللّقاء الأسطوريّ لا يظهر إلّا بعد قرنين من وفاة الرّوميّ في كتابٍ في حيوات الشّعراء من تأليف شخصٍ لا يُظهر معرفةً مباشرة بالمولويّة. لاحظَ قرّاءُ الرّوميّ المتأخِّرون المقبوساتِ الكثيرة من شعر العطّار ولاحظوا أنّه، بنَسْج الرّوميّ نصًّ مثنويّه على منوال «الهى نامه»، ارتدى الرّوميّ عباءةَ العطّار بوصفه الممثِّل الرّئيس للشّعر الصوفيّ القصصيّ. هؤلاء القُرّاءُ المتأخِّرون ببساطةٍ تخيّلوا هذا اللّقاءَ من ثوبٍ تامّ لينطبقَ على المجاز الذي يبيّنُ كيف يُنقَل المصباحُ الصوفيّ من جيلٍ إلى جيل. ليس هناك جزءٌ يسير من دليل صادق يوحي بأنّ الرّوميّ التقى العطّار، غيرَ حكايةٍ رواها في القرن

الخامس عشر الميلاديّ دولتشاه ـ وهو غيرُ معروف بدقّته التّاريخيّة. وهناك، في أيّة حال، كميّةٌ صغيرة من الأدلّة المادّيّة المخالفة له، لكي ندرك صمْتَ بهاء الدّين وبرهان الدّين والرّوميّ وشمس الدّين وسلطان وَلَد وسپهسالار والأفلاكيّ، الذين كنّا نتوقّع أنّ واحدًا منهم على الأقلّ سيسهم في هذا الجزء المهمّ من التفصيل السِّيريّ المتّصل بتفاصيل الحياة والوِلاية.

في الطّريق إلى بغداد:

يصف الأفلاكيّ (Af 16-17) خطَّ سَيْر رحلة عائلة وَلَد عبر خراسان من دون أن يذكر أسماءَ الأمكنة التي توقّفوا فيها قبْلَ الوصول إلى بغداد. ويُذْكَر لنا أنّ بهاءَ الدّين سافر على رَحْل جَمَلٍ متقدِّمًا حاشيةً كبيرة من العلماء (Af 17). وعندما اقتربوا من مدينة بغداد العبّاسيّة الفخمة، دعا الخليفةُ فيما يُزعَم مستشارَه الرّوحيّ، شهاب الدّين عمر السُّهْرَوَرْديّ (تـ ١٢٣٤م)، ليوضح له هُويّة هؤلاء الوافدين توًّا. واستنتج السُّهْرَوَرْديّ حالًا من وَصْف الخليفة أنّ القادمَ هو بهاء الدّين، فتقدّم مع عِلْية القوم في المدينة للسّلام عليه. ويواصلُ الأفلاكيّ [٦٦] (Af 18-19) القولَ إنّه برغم أنّ بهاء الدّين أغضب الخليفةَ كثيرًا، دعاه الخليفةُ لإلقاء موعظةٍ (موعظة تحديدًا، لا خُطبة) في يوم الجمعة في المسجد الجامع (وهنا يُحدَّد المسجدُ الجامع، برغم أنّه كان في بغداد أكثرُ من مسجدٍ جامع). وفي تضاعيف هذه الموعظة انتقد بهاءُ الدّين الخليفةَ مرّةً أخرى متّهمًا إيّاه بالفساد وعدم التزام جادّة الشّرع، وهدّده بطريقةِ الرّمز الدّينيّ بقرب حصول غزوات المغول.

يروي سپهسالار (Sep 14) قصّةً أقلّ تلوينًا نسبيًّا في شأن وصول عائلة وَلَد إلى

بغداد، إذ يخرج كلُّ الوزراء والنُّواب والقضاة والعِلْية في هذه العاصمة الإمبراطوريّة العظيمة لتحيّة بهاء الدّين. وهم تبعًا لذلك حضروا دروسَه في كلّ يومٍ، هذه الدّروس التي لم يُسْمَع مثلُها من قبْلُ. والأوصافُ التي يقدّمها الأفلاكيّ وسپهسالار كلاهما جديرةٌ بالضّحك؛ وإن هي عكست أيّةَ نواةٍ للحقيقة، فلعلّها تتمثّل في أنّ بهاء الدّين قرّبَ السُّهْرَوَرْديّ الشهير أو بعضَ الفقهاء الآخرين، ورحّب به أو استقبله استقبالًا حسَنًا بعضُ علماء الحنفيّة في بغداد. وعلى نحوٍ أكثر قبولًا ظاهريًّا إلى حدّ ما، يشير سپهسالارُ (Sep 14) إلى أنّ رسولًا من علاء الدّين كيقُباذ، السّلطان السّلجوقيّ في الأناضول، صادف أن كان في بغداد في هذا الوقت فسمع كلامَ بهاء الدّين؛ وبعد عودته إلى الأناضول سمع السّلطانُ السّلجوقيّ رواياتٍ مشرقة عن بهاء الدّين.

يُلْمح سپهسالارُ (Sep 14) إلى أنّ عائلة وَلَد مكثت ما يقرب من شهر في بغداد. ويُقال إنّ العائلة نزلت في مدرسة المستنصريّة في بغداد (Af 18)، ولكن لأنّ هذه المدرسة، التي ربّما بُنيت على أنقاض القصر السّابق، لم تُوقَف إلّا في عام ١٢٣٤م، أي بعد بضع سنين من وفاة بهاء الدّين، يمكن أن نرفض هذه الرّواية. ولهذا السّبب، إن لم يكن ثمّة سببٌ آخر، ربّما نرفضُ أيضًا الرّوايةَ التي تذهب إلى أنّ الرّوميّ يخرج بثياب نومه ليلًا ليجلب الماءَ لوالده من نهر دجلة ويُعيد في ضربٍ من الكرامة فَتْحَ الأبواب المغلقة للمدرسة، من دون مفتاح (Af 24).

ومهما يكن من شيء، فإنّ المدرسة النّظاميّة الشهيرة كانت في هذا الوقت في حالة جيّدة. وإذا كان بهاءُ الدّين قد مكث لمدّة شهر في بغدادَ، فلعلّه زارها مع الرّوميّ الصغير في رعايته. وإنّ عالمًا حنفيًّا يزور بغداد لابدّ تقريبًا من أن يكون قد قام بحَجّة مخفّفة

لضريح الإمام أبي حنيفة ومدرسته، إذا ما سمحت الظّروفُ بذلك. ولكن إذا كان وصولُه إلى بغداد حدَثَ فعلًا في عام ١٢١٧م (٦١٤هـ)، مثلما اقترحتُ قبْلُ، فإنّ نهر دجلةَ قد فاضَ في هذا العام، مُحْدِثًا ضررًا جسيمًا في المدينة. وإنْ هذا لم يَعُقْ حركتهم في المدينة، فمن المرجَّح كثيرًا أن يكونوا زاروا مقامَ معروفِ الكرخيّ، الصوفيّ المعروف، الذي أُعيد بناؤه في عام ١٢١٤م عندما تُوفّي الابنُ الأصغر للخليفة الناصر ودُفِن بجواره(٨).

الحَجُّ إلى مكّة: تعيينٌ ممكنٌ لتواريخ الأحداث

يُلمِّح الأفلاكيّ إلى أنّ بهاء الدّين خطّط في الأصل للبقاء في بغداد، لكنّه قرّر الحجَّ إلى مكة (Af 18)، مصطحِبًا على نحو واضحِ العائلةَ بأكملها. ولا يخبرنا سپهسالار إلّا بأنّهم عادوا [٦٧] من الحجّ عبر سورية إلى أرزنجان. ويقدّم الأفلاكيّ خطَّ سيرٍ أكثر تفصيلًا إلى حدّ ما (Af 22): من الحجاز، ساروا إلى دمشق ثمّ من هناك إلى مَلَطْية، حيث يُنزل الأفلاكيُّ العائلةَ في عام ٦١٤هـ. وإذا ما صحّ هذا، فإنّه سيعني أنّهم مرّوا بدمشق في وقت يقع بين ربيع ١٢١٧ وربيع ١٢١٨م (٦١٥هـ).

كانت مَلَطْيةُ إذ ذاك تحت نفوذ السّلاجقة، أمّا الشام (سورية) فكانت مجموعةً من الإمارات المتحالفة على نحو غير مُحكَمَ تحت حُكْم الأيّوبيّين. ويقول لنا الأفلاكيُّ إنّه عندما وصلت العائلةُ إلى دمشق، كانت هذه تحت حُكْم الأشرف (Af 22)، مشيرًا بذلك إلى الملِك الأشرف موسى الأيّوبيّ (تـ ١٢٣٧م). وقد عيّن والدُ الأشرف، السّلطانُ العادل الأوّل الأيّوبيّ في دمشق، أولادَه ليحكموا أمراءَ نيابةً عنه في أجزاء مختلفة من المقاطعات الأيوبية. وقد جعَلَ الأشرفَ أميرًا على المِنطقة المحيطة بالرُّها وحرّان في عام

١٢٠١م، وهي المناطقُ التي أضاف إليها الأشرفُ أخلاطَ ووان في عام ١٢١١م. تُوفّي العادلُ في عام ٦١٥هـ/ ١٢١٨م وهو يقاتلُ قوّات الفِرَنجة المنتمية إلى الحملة الصّليبيّة الخامسة في مصر (كان الصّليبيّون أيضًا يتقدّمون من جهة عكا في فلسطين صُعُدًا عبر لبنان). كان العادلُ قد تخلّى قبْلُ عن كثير من شؤون الحُكْم اليوميّ لدمشق لواحدٍ من أولاده، المعظَّم عيسى، كما تشهد بذلك نقوشٌ على المباني العامة لتلك المرحلة (.Hum 150 ff). وعندما انتشر نبأُ وفاة العادل في خريف عام ١٢١٨م، انتزع المعظّمُ الحُكْمَ في دمشق، باسطًا نفوذه على وسط سورية والأردن وفلسطين، برغم أنّ أخاه المُثبَّت في مصر، الكامل، أُقِرَّ به السّلطانَ الأيوبيّ (Hum 160-61).

وفي هذه الأثناء، عندما كان العادلُ يقاتل الصّليبيّين في فلسطين ومصر بمساعدة المعظَّم والكامل، تحالف السّلطانُ السّلجوقيّ كيكاوس مع واحدٍ من أبناء صلاح الدّين، الأفضل، لمهاجمة حلب (Hum 159). وقد حكمَ الظاهرُ غازي، وهو ابنٌ آخر لصلاح الدّين، حلبَ من عام ١١٨٦م حتّى وفاته في مطلع الخريف من عام ١٢١٦م (٦١٣هـ). وفي هذهالمرحلة دخلت حلبُ تحت الحُكْم الأيوبيّ، مع الأتابك شهاب الدّين طُغرل الذي حَكم المدينةَ باسم حفيد العادل الطفل، العزيز (Hum 155). حدث الهجومُ السّلجوقيّ في حزيران من عام ١٢١٨م (٦١٥هـ)، لكنّ العادلَ أرسل ابنَه، الأشرفَ، للدفاع عن المدينة. هزم الأشرفُ قوّاتِ السّلاجقة شرَّ هزيمة وكان يلاحقهم داخلَ الأناضول عندما عَلِمَ بوفاة والده، السلطان. وفي ظلّ هذه الظروف، اضطرَّ أتابكُ حلب إلى الاعتراف بالأشرف منقذًا عسكريًا، إن لم يكن حاكمًا رسميًّا، لحلبَ (Hum 160، 166-7).

وهكذا سيكون ممكنًا أن نتحدّث عن الأشرف بوصفه الحاكمَ لحلبَ بعد عام ١٢١٨م (٦١٥ هـ)، لا لدمشق، وليس في عام ٦١٤ هـ كما ذهب الأفلاكيّ إلى ذلك. جاء الأشرفُ أخيرًا ليعيش ويحكم في دمشق، من عام ١٢٢٩ إلى ١٢٣٧م. لكنّ هذا لم يحدث إلّا بعد أن كانت عائلةُ وَلَد قد استقرّت تمامًا في قُونِية. وربّما يكون ممكنًا أنّ الرّوميّ درسَ في دمشق إبّانَ حُكم الأشرف، أمّا عندما مرّت عائلةُ وَلَد بالمدينة لأوّل مرّة في طريقها إلى الأناضول، فقد كان المعظَّمُ يقينًا هو الحاكمَ. ثمّ لو أنّنا افترضنا أنّ الأفلاكيّ قد التبس عليه الأمرُ بين دمشق وحلب، لبقي تاريخُ ٦١٤ هـ الذي يقدّمُه سابقًا بعامٍ فترة حُكْم الأشرف لتلك المدينة.

[٦٨] ومن قبيل المصادفة أنّ المعظَّمَ عيسى، الحاكمَ الفِعْليّ في دمشق، كان أديبًا. وقد تلقّى تعليمَه على شيوخ الحنفيّة، الذين أظهر لهم إجلالًا واحترامًا عظيمين، محوِّلًا الولاء أخيرًا من المذهب الشافعيّ المتوارث لدى العائلة إلى الأحناف. وقد هيّأ المعظّمُ خلاصةً وافيةً ضخمة للفقه الحنفيّ، وفي عام ١٢٠٩م وقفَ مدرسةً حنفيّةً في القدس، أُكملت في عام ١٢١٧م. وفي منطقة الصّالحيّة في دمشق، كان لديه جامعٌ حنفيٌّ بُني في عام ١٢٢٤م. وفي عام ١٢٢٧م أعاد بناءَ زاوية الكِنْديّ في الجامع الأمويّ في قلعة دمشق، وهي مركزٌ مهمّ للفقه الحنفيّ. وقد تولّى أيضًا تحسين المرافق على امتداد طريق الحجّ من دمشق إلى مكّة، ومن ذلك الطّرقُ الجيّدة والحمّامات وأماكن النوم والاستراحة (Hum 189-91). كان المعظّمُ إضافةً إلى ذلك على معرفة بشهاب الدّين السُّهْرَوَرْديّ، الذي جاء إلى دمشق مبعوثًا من الخليفة في عام ١٢٠٧م لتقليد العادل السُّلْطةَ العبّاسيّة، وقد كان المعظّمُ والأشرفُ كلاهما حاضرَيْن وشاركا في الاحتفال بهذا السّفير الصوفيّ

الشهير. ومن المثير أنّه عندما بعث العادلُ هيئةَ ممثّلين له إلى بغداد في عام ١٢١٧م، اختار صدْرَ الدّين بن حمويه، شيخَ الشيوخ الممثّل للطّرق الصوفيّة في سورية، ممثّلًا له (Hum 139 -41).

كلُّ هذه الرّعاية لمؤسسات التعليم الحنفيّة لابدّ من أن يكون راقَ عائلةَ وَلَد (برغم أنّ المعظّم سمحَ أيضًا للحنابلة بأن يعلو شأنُهم في دمشق). بل لعلّ هذا يعير بعضَ المصداقيّة لزَعْم الأفلاكيّ أنّ النّاس في سورية (التي يقصد بها على نحوٍ واضح دمشق) رغبوا في أن يبقى بهاءُ الدّين عندهم (Af 22). وقد تعرّضت دمشقُ لأذى كبير في زلزال وقع في عام ١٢٠١م، لكنّ مشروعَ إعادة البناء الذي تولّاه المعظّمُ أعادَ المدينة إلى أَلَقِها السابق عندما وصل إليها بهاءُ الدّين. وفي المرحلة الأيوبيّة، لابدّ أنّ دمشقَ كانت أحدَ المراكز الدّينيّة الثلاثة الأكثر أهميّة غربَ إيران، جنبًا إلى جنبٍ مع بغداد والقاهرة، ومن هنا يبدو من الصّعب نسبيًّا اعتقادُ أنّ بهاءَ الدّين رفض العَرْضَ الذي قُدّم له بوظيفة واعظٍ أو مدرّس. ويشرح الأفلاكيُّ هذا اللّغزَ الظّاهرَ بالقول إنّ بهاء الدّين كان قد قرّر من قبْلُ أن تكون الأناضولُ قصْدَه (Af 22). وكان شيئًا جيّدًا، أيضًا، لأنّ المعظّم سيعقدُ فيما بعْدُ تحالفًا مع الخوارزمشاه جلالِ الدّين في عام ١٢٢٦م (Hum 177 ff.)، وهو انقلابٌ للأحداث لم يستحسنْه بهاءُ الدّين.

ويذكرُ لنا الأفلاكيُّ (Af 22) أنّ الخوارزمشاه جلالَ الدّين حاصرَ أخلاطَ في عام ١٢١٩م (٦١٦هـ)، فما كان إلّا أن هَزمتْه وقتلتْه قوّاتُ الأشرف وعلاءِ الدّين السّلجوقيّ المتحالفة. ومهما يكن، فإنّ هجومَي الخوارزمشاه على أخلاط حدَثَا في عام ١٢٢٦ و ١٢٣٠م؛ وهذه المعركةُ الأخيرةُ التي حدثت في عام ١٢٣٠م هي التي يحدِّد الأفلاكيّ تاريخَ

وقوعها على نحو منطوٍ على مفارقة تاريخيّة بعام ١٢١٩م.

وبرغم أنّ الأفلاكيّ لا يدفعُ تمامًا إلى الثّقة بدقّته التاريخيّة، لدينا مجالٌ آخر ضئيلٌ جدًّا لنتقدَّم وليس في مقدرونا إلّا أن نحاولَ إعادة بناء تأريخٍ لترحال عائلة وَلَد على أساس عام ٦١٤ هـ/ ١٢١٧م الذي يقدّمه الأفلاكيّ تاريخًا لوصولهم إلى مَلَطْية. وإنّه على هذا الأساس، حدّدَ ريتر (EI^2) تاريخَ هجرة العائلة من بَلْخ بعام ١٢١٦ أو ١٢١٧م (٦١٣ ـ ١٤ هـ)، [٦٩] برغم أنّ ماير Meier (Mei 34) أشار إلى أنّه من أجل أن يعمل تأريخُ الأفلاكيّ بنجاحٍ، ينبغي أن تكون العائلةُ قد هجرت خراسانَ في تاريخٍ لا يتجاوز عامَ ١٢١٦م. وعلينا أن نصطفّ مع ماير في هذه الحال. وإنّ تأريخًا محتملًا يُرْسَم مخطّطُه فيما يأتي، برغم أنّه يعتمد على عواملَ مجهولة كثيرة جدًّا و«حقائق» غير جديرةٍ بالتصديق ممّا يجعلنا نعدّه افتراضيًّا ليس غير.

بدأت السّنةُ الهجريّة ٦١٤ بالعاشر من نيسان عام ١٢١٧م. ومن المرجَّح أنّ بهاء الدّين، انسجامًا مع التزاماته الدّينيّة الإسلاميّة، أدّى فريضةَ الحجّ، لا العُمْرة. والحجُّ يؤدّى في كلّ عام في الشهر الأخير من التقويم الإسلاميّ، ذي الحجّة، الذي بدأ في عام ٦١٣ هـ بالحادي عشر من آذار عام ١٢١٧م. وفي العشرين من ذي الحجة، أو الثلاثين من آذار، عام ١٢١٧م، لابدّ أن تكون مراسِمُ الحجّ قد اكتملت ولابدّ أن تكون قافلةُ الحجّاج المتّجهة إلى سورية قد انطلقت بعد ذلك مباشرةً متّجهةً نحو الشمال. وقد أخذ الطّريقُ من ابن بطوطة، الذي انطلق في قافلة الحجّ من دمشق في أيلول ١٣٢٦م، شهرين تقريباً لكي يصل إلى مكّة، متوقّفًا أيّامًا كثيرة في مواقع كثيرة. ولعلّ قافلة الحجّ أخذت وقتًا أقلّ في رحلة عودتها، ومن هنا لعلّ عائلة وَلَد وصلت إلى دمشق قبْلَ نهاية أيّار من عام ١٢١٧م. وما لَمْ يمكثوا في دمشق

لعدّة أشهر، يمكن عندئذ أن يكونوا قد وصلوا إلى مَلَطْية في أوائل صيف عام ١٢١٧م، أي إنّه يكون قد مضى ثلاثةُ أشهر أو أربعةٌ على ابتداءِ السّنة الهجريّة ٦١٤.

وإذا ما صحّ أنّ عائلة وَلَد انطلقت لأداء حَجّ ذي الحِجّة عامَ ٦١٣ هـ/ آذار ١٢١٧م، فلابدّ أنّهم غادروا بغدادَ في وقتٍ ما من كانون الثاني (شباط في أكبر قدرٍ من التأخير) وتقدّموا إلى الكوفة، ومن هناك أخذ الطريقُ من قافلة الحجّ حوالي شهر أو أكثر لكي يصلوا إلى مكّة. وإذا كانت العائلةُ، مثلما يشير سپهسالار، مكثت في دار الخلافة شهرًا أو أكثر، فإنّ هذا يحدّد زمانَ وصولهم إلى بغداد بوقتٍ ما من شهر تشرين الثاني أو كانون الأوّل من عام ١٢١٦هـ. ولابدّ أنّ الرّحلة من سَمَرْقَنْد أو بَلْخ عبر خُراسان، داخلَ وسط إيران وأخيرًا إلى العراق، قد استغرقت عدّة أشهر، حتّى إن لم يمكثوا المدّة طويلة في أيّ موضع. وسيعني هذا أنّهم رحلوا من خراسان في فصل الصّيف من عام ١٢١٦م أو ربّما قبْلَ ذلك.

بهاءُ الدّين في آقْ شَهْرْ:

في أيّة حال، يجعل الأفلاكيّ بهاءَ الدّين في مَلَطْية في عام ١٢١٧م. وهو لا يذكر لنا المدّة التي أقامتها العائلةُ هناك، لكنّه يصف فترة أربع سنوات مكث فيها بهاءُ الدّين في آقْ شَهْرْ قرب أَرْزَنجان تحت رعاية عصمت خاتون (Af 24-5). ويشير سپهسالار (Sep 14) إلى هذه الأميرة بأنّها تاجُ المُلك خاتون، وهي عمّةٌ لعلاء الدّين كيقُباذ، في حين أنّ الأفلاكيّ يميِّزها بأنّها زوجُ فخر الدّين بهرامشاه (حكم ١١٥٥؟ ـ ١٢١٨م)، أمير أَرْزَنجان المنگوچكي وراعي «**مخزن الأسرار**» الذي ألّفه الشاعرُ المشهور نِظامي (حوالي ١١٤١ ـ

١٢٠٩م). ووفقًا للأفلاكيّ، أصبحت الزوجةُ أوّلًا ثمّ الزّوجُ بعد ذلك مريدَيْنِ لبهاء الدّين.

كانت أَرْزَنجانُ عندئذ عاصمة المنگوچكيّين المسلمين، لكنّ الجغرافيّ ياقوت يصف أَرْزَنجان في وقت قريب من ذلك الوقت بأنّ أكثر أهلها من [٧٠] الأرمن، الذين روّعوا المسلمين بشُرْب الخمر علانيةً (LeS 118). ويذكر لنا الأفلاكيُّ (Af 24) أنّ بهاء الدّين، برغم حضّ مريديه، رفض أن يزور المدينةَ بسبب العدد الكبير من النّاس السيِّئين الذين يعيشون فيها. تعرّفت عصمت خاتون برغم ذلك بهاءَ الدّين قُربَ آقْ شَهْرْ وجعلت زوجَها، الأميرَ بهرامشاه، يأتي للقائه. والتمس بهرامشاه منه أن يستقرّ في أَرْزَنجان، لكنّ بهاء الدّين بدلًا من ذلك طلبَ أن تُبنى له مدرسةٌ في آَقْ شَهْر حيث درّس هناك لمدّة أربعة أعوام درسًا عامًّا (لعلّه يشير بذلك إلى أنّ منهج الفقه المنظّم لم يكن يقدَّم) في محضر الأميرة (Af 25). وبينما يؤكّد سپهسالار (Sep 15)، من وجهة أخرى، أنّ الأميرة بَنَتْ بناءً يُسمّى «العِصْمتيّة» من أجل بهاء الدّين، يسمّيه هو خانقاه (زاوية أو مركز صوفيّ) بدلًا من مدرسة، ويقول إنّ بطانةَ وَلَد عاشت هناك لمدّة عامٍ تقريبًا، وكانت الأميرةُ تؤمّن لهم كلّ ما يحتاجون إليه. ولاحظْ أنّ الملامح التي تميِّز المدرسةَ من الخانقاه في الأناضول في تلك المرحلة تبدو مرنةً نسبيًّا؛ ويبدو أنّ ابن بطّوطة أحيانًا يستعمل هذين التعبيرَيْن على نحوٍ متبادَل مع تعبير زاوية (Saf 3/1: 184).

يحدّد سپهسالار (Sep 15) وقتَ وصول بهاء الدّين إلى آقْ شَهْرْ بالشّتاء، ويمكننا أن نجازف فنُخمّن، متابعين التّأريخَ الافتراضيّ الذي أُجري قبْلُ، أنّ هذا قد كان بين تشرين الثاني ١٢١٧م وآذار ١٢١٨م. كانت آَقْ شَهْرْ التي درّس فيها بهاءُ الدّين قربَ أَرْزَنْجان، في شرقيّ الأناضول. وبرغم أنّه لا يوجد اليومَ اسمٌ لموقع جغرافيّ كهذا

(Mei 37n7, 433)، يذكر المستوفي في القرن الرّابع عشر الميلاديّ بلدةً لها هذا الاسم، على بعد حوالي ١٢٠ كم شمال شرق سيواس، على مرحلتين شرق زاري وعلى ثلاث مراحل غرب أَرْزَنجان (LeS 147). وهذه هي الموضعُ المقصود، وليست المدينةَ الأكثر شهرةً المعروفة اليومَ باسم آقْ شَهْرْ Akşehir، شمالَ أنطاكية.

أمضى بهاءُ الدّين أربعَ سنواتٍ يدرِّسُ في هذه المدرسة/ الخانقاه إلى أن توفّي فخر الدّين بهرامشاه وعصمتْ خاتون (Af 25)، التاريخُ الذي يأتي بنا إلى حوالي عام ١٢٢١م، اعتبارًا من التّواريخ المرويّة في الأفلاكيّ. ويُقدَّم تاريخُ وفاة فخر الدّين في موضع آخر على أنّه عام ١٢٢٥م / ٦٢٢هـ (Mei 37n.9)، لكنّ هذا يبدو غيرَ مرجَّح، لأنّ ابنَ فخر الدّين، داوود شاه، تولّى العرشَ في عام ١٢١٨م (تخلّى داوود شاه عن أَرْزَنْجان للسلطان كيقُباذ السَّلجوقيّ في حوالي عام ١٢٢٨م [AKh clx, 142 ff.]). ويمكن أن نُخمِّن أنّ وظيفة بهاء الدّين في المدرسة أو المركز الصوفيّ في آقْ شَهْر لم تكن وظيفةً دائمة معتمدةً على وقف؛ وفي مرحلةٍ ما جفّ الاعتمادُ الماليّ، ربّما لأنّ الأميرة غيّرت رأيَها في شأن دَعْم بهاء الدّين، أو لأنّه بعد وفاتها فعَلَ ذلك فردٌ آخر من أفراد العائلة. ومن ناحية أخرى، لعلّ عَرْضًا أفضل من مدينةٍ أكثرَ مركزيّةً أغرى بهاء الدّين بالمغادرة. ووفقًا لتاريخ السّلاجقة لمؤلّفه ابن بي بي (كُتب حوالي ١٢٨٥م) زُوِّجت ابنةُ فخر الدّين بهرامشاه، سلجوق خاتون، من عزّ الدّين كيكاوس الأوّل (حكم ١٢١١–١٩م) في قُونِية (Akh 70). ولعلّها هي التي قدّمت بهاءَ الدّين أو ذكرتْه لأعضاء العائلة السلجوقيّة الحاكمة في قُونِية.

ومن هذه النقطة يتابع الأفلاكيُّ (Af 25-7)، وليس سپهسالار (Sep 15)، بهاءَ الدّين إلى لارِنْدَة، المعروفة في الأزمنة الحديثة بـ «قَرَمان»، إلى الجهة الجنوبيّة الشّرقيّة من

[٧١] قُونِية. كانت لارِنْدَة تحت حُكْم النصارى في عام ١٢١٠م لكنّه أُعيدَ فتحُها بأيدي السّلاجقة تحت قيادة عزّ الدّين، الذي أسكن فيها قبائلَ تركمانيّة ولاجئين من خُراسان لكي يضفي الشّخصيّة الإسلاميّة على هذه المدينة المتربعة على قمة هضبة. وما تزالُ لارندة/ قَرَمان تحتضن عددًا كبيرًا من السكّان اليونانيّين الذين يكتبون اللغة التركيّة بالألفبائيّة اليونانيّة (Tür 11-12). دعا الأميرُ موسى، الحاكمُ السّلجوقيّ المحلّيّ (سوباشي) في لارِنْدَة، الذي حكَمَ باسمِ السلطان علاء الدّين كيقُباذ، بهاءَ الدّين إلى بيته. فطلب بهاءُ الدّين بدلًا من ذلك أن تُبنى له مدرسةٌ، فاستجاب الأميرُ موسى، مقيمًا بناءً في وسط المدينة (Af 26). وقد وُجِدت إلماعاتٌ إلى فواكه لارِنْدَة اللّذيذة في شعر الرّوميّ (ScW 13). ولا نعرف شيئًا آخر أكثر عن تجارب عائلة وَلَد في لارِنْدَة / قَرَمان، برغم أنّهم مكثوا هنا مدّة سبع سنين إضافيّة أو أكثر (Af 26)، إلى وقت قريبٍ من عام ١٢٢٨م وفقًا لإعادة بناء التّواريخ التي قمنا بها.

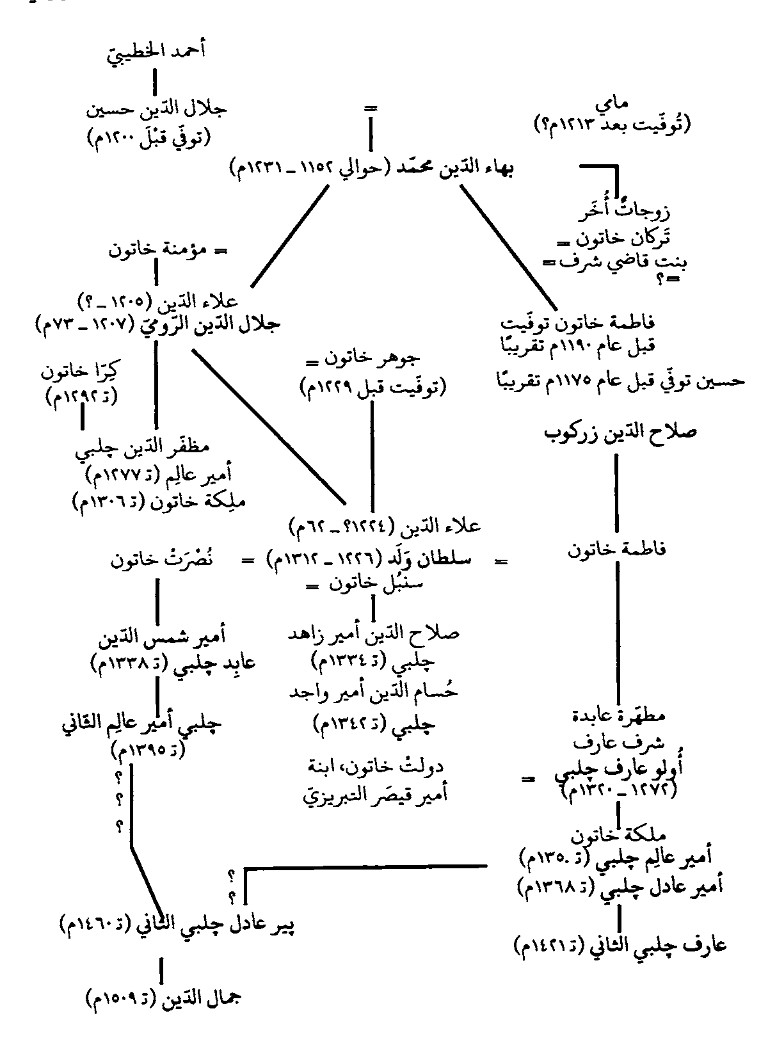
الرّوميُّ يبدأ إنشاءَ عائلة خاصّة به:

بلغ الرّوميّ مرحلةَ النّضج في لارِنْدَة (Af 26)، ثمّ في السّنة السّابعة عشرة من عمره (Af 48)، الموافقة لعام ١٢٢٤م (٦٢١هـ)، تزوّجَ من جوهر خاتون، ابنةِ شرَف الدّين لالا السمرقنديّ (Af 26)، الذي تعرّف عائلةَ وَلَد أو سمع عنها في سَمَرْقَنْد ثمّ صحبها في رحلتها باتّجاه الغرب. كانت والدةُ جوهر خاتون مريدةً كبيرةً لبهاء الدّين (Af 681)، وهكذا فإنّ زواجَ الرّوميّ من جوهر خاتون يمكن أن يكون قد رُتِّب من قبْلُ. وعندما وصلوا إلى قُونِية بعد خمسة أعوام، كان لدى الرّوميّ وجوهر خاتون وَلَدانِ، هما سلطانُ

وَلَد وعلاءُ الدّين. ويدمج الأفلاكيّ (Af 26) ولادةَ الولَدين كليهما في عام ١٢٢٦م (٦٢٣هـ)، لكنّ علاءَ الدّين يَظهر في موضع آخر (Af 303) أكبرَ بسنةٍ. وهناك إيحاءٌ ما بأنّ أخا الرّوميّ الأكبر، المسمّى أيضًا علاء الدّين، تُوفّي حوالي هذا الوقت وأنّ الرّوميّ سمّى ابنَه في تذكُّر هذا الأخ (ScW 13). وفي روايةٍ شفويّة رواها الأفلاكيّ (Af 303)، يسمّي سلطانُ وَلَد لارندةَ مَسْقطَ رأسه. وهذا يجعل ولادةَ الولَدين كليهما في وقتٍ ما بين ١٢٢٥ و ١٢٢٨م؛ ويمكننا أن نحدس بأنّ علاءَ الدّين وُلِد أوّلًا في عام ١٢٢٥م ووُلِد سلطان وَلَد الأصغر في السّنة التالية، في عام ١٢٢٦م. وإنّ قبرَ مؤمنة خاتون، زوج بهاء الدّين ووالدة الرّوميّ، التي يسمّيها المولويّةُ مادرِ سلطان (GB 95)، اكتُشِف في قَرَمان / لارِنْدَة ، وهكذا ينبغي أن تكون قد توفّيت في وقتٍ ما بين ١٢٢٢و ١٢٢٩م(٩).

قُونِية: سلطانُ العلماء يلقى سلطانَ السّلاجقة:

تُقدِّم قِصَصٌ وتواريخُ متناقضة في شأن لقاء بهاء الدّين وَلَد السّلطانَ كيقُباد. فسپهسالار (Sep 15) جعَلَ السلطانَ يدعو بهاءَ الدّين إلى قُونِية باحترامٍ وجعجعةٍ كبيرَيْن، مقدِّمًا له منزلًا ليعيش فيه. وفي هذه الأثناء كان الرّوميُّ في الرّابعة عشرة من عمره وفقًا لسپهسالار. تجاوز الرّوميّ الرّابعةَ عشرة في عام ١٢٢١م وبرغم أنّ هذا سيتطابق مع تاريخ الأفلاكيّ لرحيل العائلة من آقْ شَهْرْ، يتجاهل تمامًا المرحلة التي أُمضيت في لارِنْدَة. يُظهِر سپهسالار بهاءَ الدّين في علاقة حميميّة جدًّا [٧٣] مع السّلطان؛ يزوره السّلطان دائمًا ويدعوه أيضًا لكي يأتي ويجلس على عرشه. وكان بهاءُ الدّين يخاطِبُ السّلطانَ بـ «الملِك»، وقال له مرّةً: «نحن، الاثنين، سلطانان،



شجرةُ عائلة ولَد:

تنبيه: وفقًا للتواريخ المقدّمة فوقُ، المستخلصة من مصادر مختلفة، بعضُ المتحدّرين من سلطان وَلَد تجاوزت أعمارُهم أعمارَ آبائهم بخمسين إلى ستين سنة. وسيوحي هذا بأنّ هؤلاء الآباء (أمير شمس الدّين، أمير عالِم الثاني. (إلخ) أنجبوا أبناءهم في وقت متأخّر جدًّا من حيواتهم، وهم في سن الستّين تقريبًا. وما هذا بمستحيل، لكنّه لا يبدو مرجّحًا أنّ أميرَ عالِم جلبي، ابنَ أولو عارف جلبي، يمكن أن يكون أنجب بيرعادل جلبي الثاني، الذي تُوفّي بعده بـ ١١٠ سنوات.

لكنّ سلطانَك يدومُ ما دمتَ مفتوحَ العينين، وسلطاني سيبدأُ متى أُغمضتُ عيناي إلى الأبَد» (Sep 15). وإن نحنُ افترضْنا أنّ سپهسالار قد خلطَ بين بهرامشاه في أَرْزَنجان وبين السّلطان السّلجوقيّ في قُونِية أو عدّهما شخصًا واحدًا، أمكننا عندئذ أن نجعل تأريخَه منسجمًا مع تأريخ الأفلاكيّ. لكنّ آخرينَ يشكّون في رواية الإقامة لمدّة أربع سنوات في أَرْزَنجان (ME 1: xix). ويمكننا أن نختار بديلًا إغفالَ محاولةِ التوفيق بين التأريخين المتناقضين عند سپهسالار والأفلاكيّ. وإذا كان ما أتى به سپهسالار صحيحًا، فإنّ بهاءَ الدّين والرّوميّ كانا يعيشان في قُونِية ابتداءً من عام ١٢٢١م، الأمرُ الذي يعني أنّهما انتقلا إلى لارِنْدَة في تاريخ لاحق.

ويقدِّم سلطانُ وَلَد، ابنُ الرّوميّ، وصفًا متداخلًا جدًّا لمرور العائلة إلى قُونِية، يصوِّر في أيّة حالٍ أهْلَ قُونِية مفتونين ببهاء الدّين قبْلَ أن يسمع به علاءُ الدّين. ومثلما يقول سلطانُ وَلَد، جاء بهاءُ الدّين من الكعبة في مكّة إلى أرض الرُّوم ليُفيضَ الرّحمة على أهل الأناضول. ومن الأناضول كلّها اختار قُونِيةَ وجعَلَها دارًا له. كلّ النّاس في المدينة سمعوا أنّ أعجوبةَ العَصْر، الشخصَ الذي لا نظيرَ له في العِلْم والذي أخبرَ بأسرار الحبّ الصوفيّ قد وصَلَ. انقلبوا إليه، رجالًا ونساءً وأطفالًا، شيبًا وشبابًا، وشاهدوا كراماتِه وأعلنوا أنّهم مريدوه. وأخيرًا جاء السّلطانُ علاءُ الدّين، أيضًا، مع قُوّاده، وسَمِعَ مواعظَه، وأصبح مريدَه الصّادق والمحِبّ (SVE 191). ويُقال إنّ السّلطانَ قال لقُوّاده وخاصّته:

عنـــدما أرى هـــذا الرّجـــل	**يــــزدادُ إخـــــلاصي وديـــــني**
يرتعـــدُ قلبـــي مـــن هيبتـــه	**وأكـــونُ خائفًـــا عنـــد رؤيتـــه**

العالَمُ كلُّه يرتعدُ خوفًا منّي فما شأنُ هذا الرّجل معي، يا ربّ؟
تقعُ منه مهابةٌ عليّ حتّى إنّ ارتعادًا يقع في جسدي منها
وقد استيقنتُ أنّه وليٌّ للّه وهو نادرٌ في هذا العالم وليس له نظير

.(SVE 192) .

الأفلاكيُّ، من الناحية الأخرى، يصوِّر بهاء الدّين غيرَ راغبٍ في لقاء السّلطان (Af 27). أخفى الأميرُ موسى مضطرًّا حضورَ بهاء الدّين عن السّلطان، لكنّه عندما عَلِم السّلطانُ من خلال الرّوايات المعادية لأعداء الأمير موسى بأنه احتجز بهاءَ الدّين في لارِنْدَة (Af 26-7)، استشاط غضبًا وقرّر معاقبةَ الأمير موسى. أوضح بهاءُ الدّين أنّه لا يستطيع أن ينظر إلى وجه رجلٍ كان يشرب الخمر ويستمع إلى القَينات (Af 27-8)، ولكن عندما نقلَ الأميرُ موسى بشجاعةٍ هذا الأمرَ إلى السّلطان، يُقال إنّ السّلطانَ بكى وتخلّى عن الاستماع إلى الموسيقا بقيّةَ حياته (Af 28).

ولعلّنا لن نعرف على جهة اليقين كيف حدثَ تمامًا، لكنّ الأفلاكيّ وسپهسالار وسلطان وَلَد يتّفقون جميعًا على أنّ الأمير السّلجوقيّ علاء الدّين كيقُباذ (ح ١٢١٩ ـ ٣٧م) دعا بهاءَ الدّين إلى الاستقرار في قُونِية، العاصمة المحلّيّة، مرحِّبًا به ترحيبًا حارًّا بوصفه مرشدًا روحيًّا. ويقول الأفلاكيّ (Af 28-9) إنّ بهاء الدّين جمع أطفاله وحاشيته من المريدين واتّجهوا نحو [٧٤] قُونِية استجابةً لهذه الدعوة. تقدَّم السّلطانُ لاستقباله، يرافقه الأدباءُ وأصحابُ الأعلام، وعلى الحقيقة أهلُ قُونِية جميعًا. ترجَّل السلطانُ عن جواده، وقبَّل ركبةَ بهاء الدّين، إظهارًا للاحترام والتجلّة. أراد علاءُ الدّين أن يقيمَ بهاءُ الدّين في رَدْهة القَصْر (طشت خانة [بالفارسيّة])، لكنّ بهاء الدّين رفض ذلك، مُشيرًا

إلى أنّ المدرسة كانت المكانَ المناسب لإقامة عُلماء الدّين (الأئمّة)، مثلما كان الخانقاه مناسبًا لشيوخ التصوّف، والقصرُ لقادة الجيش أو الأمراء، والخانُ للتجّار، والزّاويةُ لأعضاء جماعات الفُتُوّة (الرُّنود [بالفارسيّة] ولعلّهم يكونون الأَخِيّين).

هكذا نَزَل بهاءُ الدّين في مدرسة أَلتُنْبا (أو ألتون أبا) وهي المدرسةُ الوحيدةُ الموجودةُ عندئذٍ في قُونِية، أو هكذا يُقال لنا (Af 29.(ويذكر ابنُ بي بي مرارًا قائدًا في زمان حُكْم علاء الدّين كيقُباذ يُسمّى شمسَ الدّين ألتون بي؛ لعلّه أسّس هذه المدرسة. وفي أيّة حال، إذا كان بهاءُ الدّين تسلّم حقًّا وظيفةً هناك، فسيشير هذا إلى أنّه عدّ نفسَه واحدًا من العلماء وليس شيخًا صوفيًّا، برغم أنّ مواقفه في المسائل الدّينيّة كانت تميل يقينًا إلى تصويره صوفيًّا. هذا البناءُ، في الموقع الواقع خلفَ مسجد إيبليكچيIplikçi mosque في قُونِية، دُمِّر في القرن الثامن عشر، لكنّ حجرةً واحدة بقيت ماثلةً، وهي التي تزعم الأسطورة أنّها كانت حُجرةَ الرّوميّ (Tür 12). وعلى المرء أن يلاحظ أنّه إبّانَ المرحلة العثمانيّة، كثيرًا ما حُوِّل بناءٌ أنشئ أساسًا ليكون مركزًا صوفيًّا (tekke ـ بالتّركيّة ـ بمعنى تكيّة)، إلى مدرسة في تاريخ لاحق، أو العكسُ بالعكس، تبعًا للشخص الذي امتلك أمْرَ المنشأة ووقْفَها(Klaus Kreiser، in LDL.51). الطبيعةُ الحقيقيّةُ للمنشأة التي علّم فيها بهاءُ الدّين أو وعظَ تظلّ بسبب ذلك مبهمةً بعضَ الإبهام.

وفي شأن التاريخ، يخبرنا سلطانُ وَلَد بأنّ بهاءَ الدّين تُوفّي بعد سنتين من تنصيب علاء الدّين إيّاه في قُونِية. ويعني هذا أنّ الحدّ الأقصى لوصول العائلة إلى قُونِية هو عام

١٢٢٩م (٦٢٦هـ)، وهذا يتّفق مع التأريخ المحصّل من الأفلاكيّ. ويحاول ماير (Mei 39-40) أن يثبتَ، في أيّ حال، أنّ العائلةَ ينبغي أن تكون قد جاءت أوّلًا إلى قُونِية في عام ١٢٢١م (٦١٨هـ)، ثمّ من هذه القاعدة قام برحلات كثيرة متطاولة إلى مدن أخرى مجاورة في الأناضول قبْلَ أن يظفر بمنزلة كبيرة في قُونِية نفسها. وسيعني هذا أنّ بهاء الدّين لم يجذب انتباهَ علاءِ الدّين مباشرةً، بل كان عليه أن يُمضي عدّة سنوات في لارِنْدَة المجاورة مكتسبًا مجموعة من الأنصار.

رعايةٌ أساسُها الوَرَعُ

برغم أنّ المصادر المبكّرة تتناول موضوعَها بمقاصد متّصلة بسِيَر الأولياء أكثر منها تاريخيّةً، مصوِّرةً بهاءَ الدّين بأنّه مشهورٌ على امتداد العالَم الإسلاميّ، ومرحَّبٌ به ومُكرَّم ومبجَّل حيثما ذهَبَ، يبدو الواقعُ أكثر انكشافًا وتعريةً. لم يتولَّ بهاءُ الدّين ـ وهو رجلٌ خجِلٌ تمامًا من سنّ الثمانين عندما تعرّفه علاءُ الدّين كيقُباذ وأنزلَ عائلةَ وَلَد في قُونِية ـ حتّى ذلك الوقت أيّةَ سلطة خارجَ وطنه الأمّ في وَخْش وبَلْخ (انظر: 40- Mei 39). ولدينا عِلْمٌ بأنّ بهاءَ الدّين مرّ ببغداد [٧٥] ودمشق وحلب في طريقه إلى الأناضول. ووفقًا لما يقوله معاصِرُ الرّوميّ ابنُ شدّاد (١٢١٦ ـ ٨٥م)، مُيِّزت حَلَبُ بإحدى وعشرين مدرسةً للأحناف. وفي المدينة الأكبر دمشق، كان هناك أربعٌ وثلاثون مدرسةً للأحناف[١٠]. وإضافةً إلى المدارس، وقَفَ عددٌ كبير من المساجد ومدارس الحديث والقرآن أيضًا وظائفَ تدريسيّة، ناهيك عن الرُّبْط أو الزّوايا الصوفيّة، التي درّس كثيرٌ منها الفِقْهَ إلى جانب المناهج الأكثر صوفيّة (Zia 155, 248; MRC 10).

جاءت مؤسّسةُ المدرسة إلى سورية من خُراسان، حيث بدأت الحركةُ لرعاية تعليم الفقه الإسلاميّ بإنشاء المدارس، ونتيجةً لذلك تمتّع المدرّسون من شرقيّ إيران باعتبارٍ واضح. ومعظمُ المدارس في حلب ودمشق أُنشئ في القرن الواقع بين وفاة صلاح الدّين وغزو المغول، وتحديدًا إبّان الوقت الذي جاء فيه بهاءُ الدّين باحثًا عن وظيفة. وبرغم ذلك لم ترَ أيٌّ من هذه المؤسّسات، ولا تلك التي في بغداد، من المناسب أن تمنح بهاءَ الدّين وظيفةَ مدرِّس أو نائب مدرّس. وعلينا من أجل ذلك أن نرفض زَعْمَ كُتّابِ مناقب الأولياء وجودَ شهرةٍ واسعة لبهاء الدّين مُفتيًا أو فقيهًا. وعلى نحوٍ عَرَضيّ، كان لبهاء الدّين في سورية منافسٌ واحدٌ على الأقلّ على لَقَب «سلطان العلماء»، أعني معاصرَه الأصغر سنًّا عِزَّ الدّين بن عبد السّلام (١١٨١ـ ١٢٦٢م)، وهو فقيهٌ شافعيٌّ ومؤلّفٌ لكتاب «**ترغيب أهل الإسلام في سُكنى الشّام**» (Zia 175, 255n.24). ولم يحصل بهاءُ الدّين على وظيفة خطيبٍ أو واعظٍ في أيّ مكان على امتداد الطّريق إلى الأناضول، برغم أنه في العراق وسورية ربّما كان ثمّة عائقٌ في حرفة الوعظ لأنّ لغتَه الأمَّ لم تكن العربيّة. كان لدى بهاء الدّين طبعًا تضلّعٌ تامّ من العربيّة قراءةً، وفي مقدوره أن يؤلِّف فيها ولعلّه كان يستطيع أيضًا أن يحادثَ بسهولةٍ بالعربيّة الفصيحة، أمّا التّنافسُ مع متحدّثي العربيّة الأصليّين في الخطابة والوعظ فلعلّه كان مسألة أخرى.

بعد أداء فريضة الحجّ، كان يمكن بهاءَ الدّين أن يعودَ إلى إيران ـ إن لم يكن إلى خراسان، فلعلّه إلى مكانٍ ما مثل تبريز أو شيراز. وبدلًا من ذلك، أغراه شيءٌ ما بأن يجرِّب حظّه في آسية الصّغرى، لعلّه توقّعُ حِرْفةِ مدرّس له أو لأبنائه، أو انتظارُ استقرارٍ سياسيّ أكبر، أو الرّغبة في نَشْر تعاليم الإسلام في مناطق التخوم، حيث اليونانيون والأرمنُ

النصارى والقبائلُ التركمانيّة ما زالوا لم يقبلوا أو يُراعوا ممارسات الإسلام.

وبعيدًا عن رحلةٍ انتصاريّة، إذن، رَحل بهاءُ الدّين من مدينة إلى مدينة بحثًا عن موقع أفضل لواعظٍ ميّال إلى التصوّف، على غرار ذلك الذي حظي به الشاعرُ سَنائي قبْلَ قرنٍ في بلاط بَهْرامشاه الغزنويّ. وبينما قاد طلبُ العِلْم من المهد إلى اللّحد أحيانًا حتّى رجالًا متقدّمين في السّنّ إلى أن يسافروا إلى أصقاع نائية بأملِ زيارة علماء عصرهم الكبار والسّماع منهم، لم يمكث بهاءُ الدّين طويلًا في بغداد أو دمشق أو حتّى حلب، حيث كان العلماءُ الأكثرُ شهرةً يعيشون. ومن هنا، لابدّ أنّه كان يبحث عن وظيفةٍ له ولأولاده، وظيفةٍ يُحصَل عليها على نحو أكثر سهولةً في بُلْدان سلاجقة الرّوم المتحدّثة بالفارسيّة.

[٧٦] في دليلٍ لطلبة المدارس، ما يسمّى «تعليم المتعلّم»، كتبَه في عام ١٢٠٣ فقيهٌ حنفيّ متحدّثٌ بالفارسيّة من خراسان (ومن هنا لابدّ تقريبًا من أن يكون بهاءُ الدّين قد عرف كتابَه)، يستشهد برهانُ الدّين الزّرنوجي بأبي حنيفة على حقيقة أنّ استعمالَ العِلْم لأغراضٍ ذاتيّة أو لاكتساب منزلةٍ اجتماعيّة أمرٌ فيه إثمٌ. ومهما يكن، فإنّه يحلّل طلبَ وظيفةٍ بهدف إثباتِ الحقّ، والأمرِ بما هو موافقٌ للدّين والمنعِ لما يرفضُه الدّين (Zar 26). اعتقد بهاءُ الدّين وَلَد أنّ قبولَ هدايا أو مرتّبات ذاتِ طبيعةٍ محرّمة يقطع البركات (Af 20). وتوضح إحدى القِصَص التي رواها الأفلاكيّ، برغم أنّها مختلَقة تمامًا، التناقضَ الذي كان يشعر به رجالُ فقهٍ وعِلْم أتقياء عندما يَعرِضُ عليهم الوظائفَ حكّامٌ معاصرون لهم كثيرًا ما لجؤوا إلى وسائل محرّمة وغير أخلاقيّة لملء صناديق الخزينة. ويذهب الأفلاكيّ (Af 18) إلى أنّ الخليفةَ في بغداد (لا يسمّيه

الأفلاكيُّ، لكن لابدّ أنّه كان الخليفةَ الناصر، الذي حَكم من ١١٨٠ إلى ١٢٢٥م) عَرَض ثلاثةَ آلاف دينار مصريّ على بهاء الدّين، الذي رفضها بسبب أنّ ماله كان حرامًا. والخليفةُ لم يكسب ماله بطريقةٍ مريبة فقط، بل كان يستمع إلى الآلات الموسيقيّة والغناء، وكان يعكف على شرب الخمر (مدمنًا على المُدام). وعند بهاء الدّين، لابدّ أن يتضمّن الموقعُ المثاليُّ حاكمًا مُعَدًّا قبْليًّا للاهتمام بتعاليمه ورعايتها، وللإمساك عن الخمر والمحرّمات الأُخَر، ولدَعْم التديّن والتعليم الدّينيّ ونشرهما، مفضّلًا المذهبَ الحنفيّ و أن يكون في منطقة متحدّثة بالفارسيّة. وسيكون لديه قليلٌ من وخزات الضمير في قبولِ الرّعاية السّلطانيّة أو تقويةِ النفوذ لأغراض دينيّة تحت ظروف مثاليّة كهذه.

ومهما يكن، فإنّ العثور على ترابطٍ مريح كهذا بين أميرٍ وواعظٍ لم يكن مهمّةً سهلة. وفي شأن أوائل القرن الثالث عشر الميلاديّ، قدّم شهابُ الدّين عُمر السُّهْرَوَرْديّ (تـ ١٢٣٤م)، في عمله المتمثّل في كونه مستشارًا روحيًّا وكلاميًّا [نسبة إلى عِلْم الكلام] للخليفة الناصر في بغداد، نموذجًا عمليًّا للعلاقة بين الحاكم والصّوفي، وكذلك تبريرًا نظريًّا للعلاقة بين الخلافة وجمعياتِ الشّبّان المدينيّين (جماعات الفتوّة) والصوفيّين. ونيابةً عن الخليفة، سافر السُّهْرَوَرْديّ إلى قُونِية ليثبّت علاءَ الدّين كيقُباذ سُلطانًا لسلاجقة الرّوم في وقتٍ من عام ١٢٢٠م. وأثبت هذا أنه مناسبةٌ احتفاليّة عظيمة، وذلك بخروج كلّ ذوي الشأن والقادة والقُضاة والعلماء والصوفيّة للقاء السُّهْرَوَرْديّ ومواكبته إلى قُونِية (Akh 94-6). وفي طريق عودة السُّهْرَوَرْديّ إلى بغداد لقيَ نجمَ الدّين دايه الرّازيّ (١١٧٧ ـ ١٢٥٦م) في مَلَطْية. وبرغم أنّ الصوفيّة لم يطلبوا في العادة صُحبة الملوك، قدّم السُّهْرَوَرْديّ رسالةَ تقديمٍ وتعريف بنجم الدّين وشجّعه

على الالتحاق بالسّلطان علاء الدّين، الذي ترك في نفسه الانطباعَ بأنّه راعٍ لعلماء الدّين والصوفيّة.

ولسنا نعرف على الحقيقة إن كان نجمُ الدّين، وهو لاجئٌ من الغزو المغوليّ لإيران، تقدّم إلى قُونِية للقاء السّلطان وصَدْرِ الدّين القُونويّ والرّوميّ، كما يزعم جامي (JNO 435؛ ويُفترض أنّ الرّوميّ وهو ابنُ السّابعة عشرة كان يعيش مع والده في لارِنْدَة في هذا الوقت، وليس في قُونِية). ويحدّثنا نجمُ الدّين، في أيّة حال، عن أنّه بدأ بكتابة مؤلّفه الصوفيّ [٧٧] «**مرصاد العباد**» في قَيْصَريّة في خريف عام ١٢٢١م. وقد أتّم الكتابَ في سيواس في الحادي والثلاثين من تموز، عام ١٢٢٣م وخصّ به علاءَ الدّين كيقُباذ. ومهما يكن، فإنّ نجم الدّين فشِلَ في تحقيق التعرّف أو الترتيب الذي توقّعه، وواصل السّفر إلى أَرْزَنجان في عام ١٢٢٤م. وههنا حاول جَذْب اهتمام الحاكم المنگوچكي داوود شاه (ح. ١٢١٨؟ ـ ٢٧م؟)، ابن فخر الدّين بهرامشاه عَينه الذي رَعَتْ زوجتُه من قبْلُ بهاء الدّين في آقْ شَهْرْ. وهذا ما فعله بتحرير كتابه «**مرصاد العباد**» مُضيفًا قدرًا من المعلومات في شأن الملَكيّة الإيرانيّة (مأخوذًا في معظمه من **نصيحة الملوك** المنسوب إلى الغزاليّ) وخاصًّا به من جديد داوود شاه (تـ ١٢٢٨م؟) تحت عنوانٍ مختلف. ودان أيضًا المِلْكيّة غير الدّينيّة للسّلاجقة للأناضول، حيث كانت السّوقُ للشّريعة والطّريقة كاسدةً، والناسُ أجلافًا، غيرَ قادرين على تمييز المخلص من المشعوذ. وصف نجمُ الدّين أهلَ المنطقة بأنّهم جَهَلةٌ وكفّارٌ، برغم أنّه مدَحَ طبعًا داوود شاه. ومهما يكن فإنّه أيضًا بسبب عدم الاستقرار السّياسيّ أو الوظيفيّ، لم يجد نجمُ الدّين اطمئنانًا هنا فعاد إلى بغداد في عام ١٢٢٥م تقريبًا، حيث ترجم كتابه «**المرصاد**» إلى

العربيّة قبْل أن يُتوفّى [١١]. ويخمّن ماير Meier أنّه بسبب أنّ نجم الدّين كتبَ مؤلّفاتٍ بالعربيّة، كان أسهلَ عليه أن يجد وظيفةً أو نصيرًا في الشّام والعراق مما كان عليه الأمرُ في شأن بهاء الدّين، الذي لم يكتب كتابًا (Mei 43).

يجعل سپهسالار (Sep 15) عائلةَ وَلَد موجودةً في قُونِية عندما كان الرّوميُّ في سنّ الرّابعة عشرة، أي في وقت مبكّر يصل، إذًا، إلى عام ١٢٢١م. ومهما يكن، فإنّ هذا لا يتّفق وزَعْمَ الأفلاكيّ أنّ بهاءَ الدّين تُوفّي بعد مضيّ سنتين من وصوله إلى قُونِية. وتذهب روايةٌ رواها الأفلاكيّ على عُهدة سلطان وَلَد (Af 303) إلى أنّه بعد مضيّ سنةٍ على دعوة بهاء الدّين إلى قُونِية، طلبَ منه الأميرُ موسى العودةَ إلى لارِنْدَة، وأنّه عندئذ تزوّج الرّوميُّ من جوهر خاتون وأنجب سلطان وَلَد. وهذا يمكن أن يعلِّل هذا التناقض ـ ربّما جاء بهاءُ الدّين أوّلًا إلى قُونِية في عام ١٢٢١م، لكنّه عاد في عام ١٢٢٢م إلى لارِنْدَة ليبقى ثمّة سبعَ سنين إضافيّة. ومهما يكن، فإنّه يبدو من غير المرجّح نسبيًّا أن يكون بهاءُ الدّين غادر قُونِية إلى مدينة لارِنْدَة الأقلّ شأنًا بعد أن دُعي إلى قُونِية من جناب السّلطان. ولو افترضنا أنّ بهاءَ الدّين ذهب إلى قُونِيَةَ بحثًا عن وظيفةٍ، لا استجابةً لعَرْضٍ، لأمكننا أن نحدس بأنّه أخفق مبدئيًّا في أن يجتذب اهتمامَ السّلطان ويحصل على وظيفة في العاصمة ١٢٢١م. وجَدَ، في أيّة حال، راعيًا في لارِنْدَة ، الأمير موسى.

في الأحوال جميعًا، ظفر بهاءُ الدّين برعاية علاء الدّين كيقُباذ وعُيِّن في المدرسة الوحيدة في قُونِية في عام ١٢٢٩م. وفي هذا التاريخ سيكون ولَداه ما يزالان شابَّيْنِ في سنّ الرّابعة والعشرين والثانية والعشرين على الوِلاء، أي إنّهما أصغرُ كثيرًا من أن يتولّيا

التدريسَ أو الوعظ. ويبدو غيرَ ضروريّ أن نفترض مع ماير (Mei 40) أنّ بهاءَ الدّين توقّف عن العمل ربًّا للأسرة أو عن الأنشطة التعليميّة في هذا الوقت. ويحدّثنا الزّرنوجيّ عن أنّ الطلبة كان عليهم أن يختاروا أستاذًا الرّجلَ «الأكثرَ عِلْمًا، والأكثر تُقًى **والأكثر تقدّمًا في السنّ**» (التأكيد المشار إليه بخطّي؛ Zar 28). [٧٨] يمكننا أيضًا، طبعًا، أن نفترض أنّ توقّعات نجاح مستقبل ابنَي بهاء الدّين ارتسمت على نحو جليّ في قراره الاستقرارَ في قُونِية.

قُدِّر أنّ عائلةً من خمسة أفراد في الشّام المجاورة لديها نفقاتٌ أساسيّة تبلغ حوالي ثلاثين درهمًا في الشّهر للموادّ الغذائيّة، ما عدا نفقات الألبسة والسّكن. كانت المرتّباتُ مختلفةً من مدرسةٍ إلى مدرسة، اعتمادًا على خصائص وَقْف المؤسّسة. قيمةُ العُملة تقلّبت، طبعًا، من مرحلة إلى مرحلة، ومن عهدٍ إلى عهدٍ ومن منطقة إلى منطقة. لكنّ الأرقام الآتية، التي ذكرها ابنُ كثير في القرن الرّابع عشر الميلاديّ، ربّما تقع ضمن مدى متوسّط: يتلقّى المدرّسُ ثمانين درهمًا في الشهر؛ والمؤذّنُ ثلاثين؛ وشيخُ الحديث ثلاثين؛ والمعيد عشرين؛ وقارئ القرآن عشرين؛ وطالب العِلْم عشرة (Zia 101-2, 233). المسجدُ في الشّام فيه من الوجهة النموذجيّة ناظِرٌ أو مدير، وخطيبٌ ليخطب الجمعة ويدرّس، وإمامٌ يؤمّ في الصلاة (Zia 114). وفي أواخر القرن الخامس عشر، كان إمامُ (ويُفترض أيضًا ناظرُ) جامع الدُّلاميّة في دمشق يتلقّى مئةَ درهم في الشهر (Zia 233n. 285). بعضُ هذه الوظائف كانت تجيء مع حُجْرة، وبعضُها كان يشتمل على طعام أيضًا.

في القرن الرّابع عشر الميلاديّ، يصف ابنُ كثير كثيرًا من المدارس التي لها أوقافٌ تشمل حمّاماتٍ وأسواقًا وقرى كثيرةً في صورة مصادر للدّخل. مدرسةٌ حنفيّة أسّسها

جمالُ الدّولة إقبال في عام ١٢٠٦م كان موقوفًا لها نصفُ قرية وثلثُ مزرعتين منفصلتين وجزءٌ من العائدات من منجم مِلْح. المدرسةُ الشّاميّةُ الجوانيّةُ وُقِفَ لها في عام ١٢٣٠م بيتٌ وقريةٌ وحِصَصٌ من قريتَيْن إضافيّتين. مرتَّبُ المدرّس كان محدَّدًا بـ ١٣٠ درهمًا في الشهر ومديرُ المدرسة كان مقرّرًا له أن يتلقّى نسبة عشرة بالمئة من الدّخول جميعًا. ولعلّ تبيينًا لقيمة الدّخل الكلّيّ يمكن تقديرُه بحقيقة أنّ الوقفَ حدّدَ إنفاقَ ٨٠٠ درهم للفواكه والحلوى لاحتفالات منتصف شهر شعبان. وإن زادت قيمةُ الوقف سمَحَ العقدُ لمدير هذه المدرسة بأن يزيد عددَ المدرّسين والوظائف الأخرى. كانت الأوقافُ الأوليّةُ للمدارس في حلب ودمشق كافيةً في حالات كثيرة لبناء أبنية أكبر ومثيرة للإعجاب، مثلما يُظهِر ابنُ جُبير في أواخر القرن الثاني عشر الميلاديّ (Zia 156). وإذا ما كان كيقُباذ ملتزمًا شخصيًّا فعلًا بإنشاء مدرسة الألتُونبا لبهاء الدّين، فإنه يمكننا أن نخمِّن، لأنّه كان سلطانَ بلاد الرّوم السّلجوقيّة، أنّها كانت موقوفةً على نحو ممتاز.

علاءُ الدّين و حدودُ المُلْك الرّوحيّ:

لا نعرفُ عن التاريخ السّياسيّ لتركية قبْلَ العثمانيّة بقَدْر ما نعرف عن أماكن ومراحل كثيرة أخرى للعالَم الإسلاميّ، وإنّ معلومات أكثر دقّةً عن العلاقات الدّاخليّة بين الإمارات التركية المختلفة التي ساعدت على تحويل آسية الصّغرى إلى الإسلام ستكون مفيدة(١٢). وإنّ الهزيمةَ السّاحقة للجيش البيزنطيّ في معركة مانزيكرت Manzikert في عام ١٠٧١م أفضت إلى إسكان آسية الصغرى بالقبائل التركية.شكّل قِلِج أرسلان هذه القبائلَ في حالةٍ منظّمة على نحو حُرّ إبّان حكمه الذي امتدّ لما يقرب من

أربعين عامًا، مطابقةٍ لزمان [٧٩]الحملات الصّليبيّة وحُكْم صلاح الدّين في الشّام. وعندما تُوفّي في عام ١١٩٢م، اقتتل أبناؤه فيما بينهم، لكنّ كيخسرو الأوّل في النهاية جمع القوّةَ في يديه وسيطرَ على قُونِية في عام ١٢٠٥م. وإنّ اسمَه الملَكيَّ، وأسماء مَنْ خلفوه، ترجعُ جميعًا إلى أمجاد ملوك إيران قبْلَ الإسلام، وهي إشارةٌ إلى أنّ سلاجقة الأناضول برغم أنهم تُرْكٌ في الأصل صاغوا أنفسَهم عن وعيٍ على ثقافةٍ فارسيّة وتقاليد ملكيّة. وإذ حلّ التّركُ السّلاجقة محلَّ الدّولتَين السّامانية والغزنويّة في شرقيّ إيران، أخذوا في اكتساب العادات الإيرانيّة في شؤون المُلْك، وساعدهم على ذلك وزراؤهم الإيرانيّون. ومن أجل تعليم الحكّام السّلاجقة الأتراك الأوائل بطرق تقاليد البلاط الإيرانيّ قبْلَ الإسلام ألّفَ نِظامُ المُلْك كتابه الشهير في السّياسة الملوكيّة، **سياست نامه** (المعروف أيضًا بـ «سِيَر الملوك»)، وهكذا يمكن أن يكونوا قد ارتدوا التّاجَ الإيرانيّ باقتناع. وعندما انتشرت القبائلُ التّركمانيّة غربًا فاتحةً بلدانًا جديدة، لَمجْدِ السّلاجقة اسميًّا على الأقلّ، جلبت لغةَ الفُرس وثقافتَهم وإدارتهم في أثرها. كانت الجماهيرُ التي فتحوا بلادها في ريف بيزنطة السّابق، في أيّة حال، أرمنيّةً ويونانيّةً في المقام الأوّل في عِرْقها، نصرانيّةً في دينها، وزراعيّةً في عملها وحرفتها. كانت البلداتُ والمدنُ، في أيّة حال، مؤلّفةً من قبائل تركيّة، وتُرْكٍ وإيرانيّين متمدّنين، كثيرٌ منهم فرّ من المغول.

بعد وفاة كيخسرو في أيار من عام ١٢١١م، استولى ابنُه الأكبر عزُّ الدّين كيكاوس الأوّل (ح. ١٢١١ ـ ١٩م) على العرش. وقد رتّب لبَسْط نفوذ السّلاجقة شمالًا إلى سينوب على البحر الأسود في الوقت الذي كان يواصل فيه سياسةَ المهادنة مع اليونانيّين. وقد

حافظ على إقامة علاقات طيّبة مع بهرامشاه، الحاكم المنگوچكي لأرزنجان، لكنّه هاجمَ بحُمْقِ الظّاهرَ في حلَبَ وهُزِم شرَّ هزيمة في عام ١٢١٨م، قريبًا من الوقت الذي وصلَ فيه بهاءُ الدّين وعائلةُ وَلَد إلى آقْ شَهْرْ.

وعندما تُوفّي كيكاوس الأوّل في عام ١٢١٩م، تولّى السّلطةَ أخوه علاءُ الدّين كيقُباذ الأوّل. كان علاءُ الدّين كيقُباذ (ح. ١٢١٩ ـ ٣٧م)، كما يذكر لناابنُ بي بي، متمكّنًا في كلّ أفرع العِلْم؛ ربّما كان أقلَّ غطرسةً، لكنه كان سخيًّا وسياسيًّا بارعًا (Akh 91-4). قرأ كُتيّبَ نِظام المُلْك في سياسة المُلْك واتّخذ نموذجًا يحتذيه راعيَيْنِ شهيرَيْنِ للعِمارة والأدب والفنون، محمود الغزنويّ وقابوس بن وشمگير. قرأ علاءُ الدّين كيقُباذ رسالةَ الغزاليّ الأخلاقيّة ـ الصوفيّة المسمّاة «**كيمياء السعادة**» جاعلًا منها مثالًا ليس فقط في شؤون السّياسة (Akh 94)، وكان حسبما يذكرُ أحدُ قوّاده، جلالُ الدّين قَرَطاي، لا ينام إلّا قليلًا، مُتَّبعًا الحِكْمة الدّينيّة، «قُمِ اللّيلَ إلّا قليلًا»، التي عزا إليها كيقُباذُ حظّه الحسَن. رأى لزامًا اتباعَ المذهب الحنفيّ، إلّا في مسألة صلاة الفجر، التي اتّبع فيها المذهبَ الشافعيّ (Akh 93).

وأيًّا كانت الحالُ، فإنّ ميولَه الأخلاقيّة والدّينيّة لم تمنعْه من مواصلة حمْلةٍ جريئة في المعارك والفتوح. فبين ١٢٢١ و ١٢٢٥م غزا الشاطئَ الجنوبيّ للأناضول على امتداد الطريق إلى الشّام، وبعد ذلك [٨٠] أدار اهتمامه إلى ناحية الشمال، حيث استولى السّلاجقةُ على كريمه، وهي منطقةٌ احتفظوا بها إلى عام ١٢٣٩م. ولتسهيل التجارة، أنشأ عشراتٍ من مدن المراحل المحصَّنة مع خاناتٍ على امتداد الطّرق إلى أوروبّة وإيران. وأسكنَ قبائلَ تركمانيّة في جبال طوروس الكيليكية، وتزوّج من وريثةٍ جورجيّة بعد

انتزاع بعض القلاع من الممتلكات الجورجيّة، وضمّ أراضي داوود شاه، الحاكم المنگوچكي لأرْزَنجان، ومنطقة أرضروم.

وعندما توسّع علاءُ الدّين كيقُباذ شرقًا إلى ممالك المنگوچك والأرتقيّين، واجه مباشرةً جلالَ الدّين الخوارزمشاه، ابنَ الخصْم الرّهيب لبهاء الدّين من خراسان. وإذ كان جلالُ الدّين الخوارزمشاه مُطارَدًا من خراسان من جانب غُزاة المغول، وصلَ إلى أذرَبِيجان في عام ١٢٢٥م، واستولى على جورجية في عام ١٢٢٦م، ثمّ في السابع من تشرين الثاني من عام ١٢٢٦م حاصرَ خَلَاط في شرقيّ تركية، برغم أنّه لم يُفلح في انتزاعها من السيطرة الأيوبيّة إلّا في نيسان من عام ١٢٣٠م. وهذا ما جعل الأشرفَ الأيوبيّ في الشام يضمّ قوّاته إلى قوّات علاء الدّين كيقُباذ في الأناضول، فهزما مجتمِعَيْنِ الخوارزمشاهَ قربَ أرْزَنْجان في العاشر من آب عام ١٢٣٠م. وقد جعَلَ علاءُ الدّين كيقُباذ هذا مناسبةً لإزالةِ الأمير السّلجوقيّ لأرضروم ومدِّ حدوده إلى الشرق. لكنّ زواجَ المصلحة هذا مع الأيوبيّين فسدَ أخيرًا، وهاجمَ الكاملُ أملاكَ السّلاجقة في عام ١٢٣٣م. صدّه كيقُباذ بنجاح، لكنّه في غضون سنوات قليلة بدأ المغولُ بالاعتداء على الأناضول السلجوقيّة، أحيانًا بتسترّ من أواخر سلاطين السّلاجقة أو وزرائهم. والحقيقةُ أنّ الرّوميّ يجعل نقطةَ خلافِ تعاملاتِ مُعين الدّين پروانه مع المغول (انظر الحديث ١ في **فيه ما فيه** Fih، ٤ـ٥).

بالثّروة المحصول عليها من بيع موادّ الرّفاهيّة إلى أوروبّة، كان السّلاجقة قادرين على بناء مدنٍ جميلة وعلى رعاية الشعراء والمعماريّين ومعلّمي الدّين والتصوّف من الفُرس والتُّرْك. أنشأ علاءُ الدّين أبنيةً عظيمة كثيرة، من بينها قَصرٌ في قَيْصَريّة ـ باسم الكيقُباذية

(حوالي ١٢٢٤ ـ ٦م) ـ حيث كان يقيم استعراضات الجيش وحيث كان يقيم غالبًا، متوفًّى هناك في عام ١٢٣٧م. وقد أسّس سلاجقةُ الأناضول مدارسَ ومساجدَ ومباني للدّفن عظيمةً كثيرة، مبرهنين على وَرَعِهم بدَعْم العلماء ومنْحِهم الفرصة لِوَعْظ الرّعايا من اليونانيّين والنصارى الأرمن وتحويلهم إلى الإسلام، وكذلك التركمان الذين لم يتحوّلوا إلى الإسلام تمامًا. ومثالُ ذلك، أنّه في سيواس بُني مسجدٌ جامعٌ في عام ١١٩٦م ثمّ في عام ١٢١٧م بنى كيكاوس الأوّل مستشفى ومدرسةً ومجمّعَ أضرحة هناك، سُميّت المدرسةَ الشِّفائيّة. وبنى علاءُ الدّين مسجدًا ومدرسةً في سينوب بعد الاستيلاء عليها مباشرةً، وكذلك مسجدًا في أنطالية. وبنت ابنتُه، خداوند خاتون، مدرسة شيفته مناره لي في أرضروم في عام ١٢٥٣م. وقد واصلَ السّلاطينُ السّلاجقةُ اللّاحقون، ووزراؤهم على نحو خاصّ، عادةَ بناء المساجد والمدارس التي تشتمل غالبًا على مبنى دَفْنٍ عائليّ.

وقد بدأت عادةُ بناءِ المدارس في خراسان، مثلما رأينا، وأصبحت منظَّمةً تحت إدارة الوزير السّلجوقيّ الأوّل نظام المُلْك. وقد بدأ الأيوبيّون حديثًا في ذلك الوقت بناءَ المدارس، وأُنشئت المئاتُ في القرن الثاني عشر الميلاديّ في الشّام. وإنّ عادة إنشاء مبنى دَفْنٍ عائليّ داخلَ مدرسةٍ [٨١] ضمنت أنّ الإنسانَ الذي وقَفَ المدرسةَ سيكون دائمًا متذكَّرًا في أدعية الطلبة والمدرّسين الذين درّسوا في المدرسة التي وقَفَها. إنّ الصّورة الأكثر إغراءً للإسلام لدى الرّعيّة في الأناضول (مثلما هي الحالُ في الهند وفي أماكن أُخَر) ثبتَ أنها التصوّف؛ وإضافةً إلى الخوانق [جمع خانقاه]، كثيرًا ما دعمت المدارسُ الوّعاظَ الميّالين إلى التصوّف. ولعلّ مدرسة ألتونپا التي فيها وظيفةُ بهاء الدّين في قُونِية كانت مكانًا كهذا تمامًا، برغم أننا لا نعرف على نحوٍ دقيق أيّة وظيفةٍ تَسلّمَ بهاءُ

هناك أو المقرّرات الدراسيّة التي كان يدرّسها. ولأنّ السّلاجقة رعوا شعراءَ ومفكّرين صوفيّة مثل الرّوميّ وابن عربيّ وصدر الدّين القُونَويّ والعراقيّ ويونس إِمْرِه، لن يكون مدهشًا إذا ما درّس بهاءُ الدّين مجموعةً مؤتلفة من الإسلام الصوفيّ والأخلاق والفِقْه، في قُونِية(١٣).

وفاةُ بهاءِ الدّين:

وفقًا لما يقوله الأفلاكيّ (Af 32, 56)، توفّي بهاءُ الدّين في صباح الثالث والعشرين من شباط، من عام ١٢٣١م (١٨ ربيع الثاني من عام ٦٢٨هـ)، ربّما خجِلًا تمامًا من سنّ الثمانين (أو الاثنتين والثمانين وفقًا للتقويم القمري الإسلاميّ). ولاحظْ هنا أنّ الأفلاكيّ يجعلُ يومَ الجمعة هو اليومَ من الأسبوع الذي حدثت فيه الوفاةُ، في حين أنّ الثالثَ والعشرين من شباط من عام ١٢٣١م صادف يومَ أَحَد. ويروي الأفلاكيُّ أيضًا روايةً غير دقيقة عن سلطان وَلَد يشير فيها إلى أنّ جدّه، بهاءَ الدّين، كان في الخامسة والثمانين عندما وافته المنيّة (Af 41). ويشير حسن أوزوندر Hasan Özönder إلى أنّ بهاءَ الدّين دُفِن في حديقة الورد العائدة للسّلطان علاء الدّين كيقُباذ، الذي جعَلَ حَجَرَ قبرِ بهاء الدّين منقوشًا بعبارات تصفه بأنّه الإمامُ في تطبيق الإسلام والمحيي للسُّنّة، وسلطانُ العلماء ومفتي الشّرق والغرب (Tür 13).

ويصف سلطانُ وَلَد أيّامَ بهاء الدّين الأخيرة على هذا النحو:

بعدَ سنتين، وبقضاء الله

وضعَ رأسَه على الوسادة من العناء

غدا الملِكُ من عَنائه محزونًا

ولم يبقَ شيءٌ، بسبب غُصّته هذه، ساكنًا

فجاءَ وجلسَ أمامَه باكيًا

بعينَيْنِ مخضلّتَيْنِ بالدّمع، وقلبٍ مكتوٍ

وقال: «هذا الألَمُ يزول عنه

إذا ما كان الحقُّ مُحِبًّا لنا، مائلًا إلينا

وإن شُفيَ، بعد هذا، فسيكون هو السلطانَ

وأغدو أنا عبدًا له برضًا تامّ»

وكلّما رآه السلطانُ

أعادَ ذلك التعهّدَ والالتزام

وعندما مضى الملكُ إلى القَصْر

قال [بهاءُ الدّين] للحاضرين: «ها،

إنْ صدقَ هذا الرّجلُ

فإنّه يطلبُ وجودَنا من الله

وقد حان وقتُ رحيلي

وسأرحلُ عن عالَمِ الفَناء هذا

لأنّني إذا أصبحتُ مَلِكًا في عالمِ الظّاهر أيضًا

غدتْ هذه الدّينا عدَمًا

وصار أهلُ الدّنيا جميعًا ثمِلينَ بمحبّة الحقّ،

ويدورون، مثلي، ذاهلين عن أنفسهم

يغدون جميعًا عاجزينَ عن العمل

يغدون جميعًا حيارى عشقِه

تغدو حالُهم جميعًا هكذا:

يغدو العشقُ قرينًا لهم

لا يُحصَلُ على الطّعام والكساء

يعجِزُ الخلقُ جميعًا عن السّعي

ولهذا سأذهبُ يقينًا

لكي لا يخرب عالَمُ الجسد»

فحدثَ ما قاله سريعًا، ومن الدّنيا

انتقلَ إلى الآخرة

وعندما رحَلَ بهاءُ وَلَد

تركَ الدّنيا نحوَ ربّ جليلٍ

حدثَ في جنازته مثلُ يوم القيامة

الرّجالُ والنساءُ بكوا دَمًا

اشتعلت نارٌ في مدينة قُونِية

واحترق العبيدُ والأحرارُ حزنًا عليه

مشى العلماءُ والأمراء جميعًا

حاسريّ الرّؤوس أمامَ الجنازة مع السلطان

لم يبقَ أحدٌ في قُونِية

من النساء والرّجال والأشراف والسُّوقة

لم يحضرْ ذلك المأتم

فكيفَ أشرحُ ما جرى في ذلك المأتم

الملِكُ، بسبب الغمّ، لم يعتلِ العرشَ لمدّة أسبوع

انصدعَ قلبُه الشّبيهُ بالزجاجة ألمًا

[٨٢] ولمدّة أسبوعٍ مدّ سِماطًا في الجامع

لكي يطعَمَ القانعُ والطّامع

وزّعَ الأموالَ على الفقراء

بمناسبة «مأدبة عُرْس» ذلك الملِك العالي المنزلة

كان نهارًا وليلًا ينوحُ لفراقه

ويذرفُ الدّمعَ والدّمَ من عينيه كلتيهما

وبعد أن انتهت التعزية

اجتمعَ الخَلْقُ شِيبًا وشبابًا

ومضوا جميعًا إلى ابنه [جلال الدّين]

قائلين: «أنتَ مثلُه في الجمال،

ومن الآنَ فصاعدًا نتمسّك بأذيالك

وكلّنا قد اتّجهنا إليك

من الآنَ فصاعدًا ستكون مَلِكَنا

ومنكَ سنطلبُ جميعًا الثروةَ والرّبح»

(SVE 192-3).

الحياةُ الرّوحيّة لبهاء الدّين وَلَد:

إنّ استغراقَ بهاء الدّين بحضرة الله وبالتّنزّلات الإلهيّة لا تُخطئه حتّى ملاحظةُ قارئٍ متعجّل لكتابه «**المعارف**». بل إنّه أكثرُ إثارةً مَيْلُ بهاءِ الدّين إلى رُؤى وكشوفٍ صوفيّة ذاتِ طبيعةٍ فوق واقعيّة أو منتمية إلى الحسّ المتزامن تقريبًا أو حتى مخدِّرة. ويصف رُؤًى يحوم فيها في الهواء، ويتنبّأ بمدّة حياة الأشخاص، ويرى ألوانًا وسوائلَ ومادّةً تجري في داخله وفي خارجه وفي داخل الأشياء الأخرى وخارجها، ويتحدّث أحيانًا مع الحقّ مثلما يتحدّث شخصٌ مع صديقه. ووفقًا لما يجعلُنا كُتّابُ مناقب الأولياء [كتّاب التذاكر] نؤمن به، لم يكن الرّوميُّ يعرف الميولَ الصوفيّةَ لوالده حتّى عرّفَها له برهانُ الدّين محقّق. وإذ أُعطي الرّوميّ استحواذَه الوثيق الصّلة بصفاء القلب والحضرة الإلهيّة ورؤاه المتكرّرة، يبدو غيرَ قابلٍ للتصديق أبدًا أن يكون الرّوميّ لم يعرف شيئًا عن تصوّف أبيه. ولعلّ جزءًا من سبب هجرة العائلة من خراسان وأدائها فريضةَ الحجّ كان حقًّا عمليّةَ تخليةٍ للنّفس وتطهيرٍ لها من العلائق المادّيّة وإعدادِها من جديد لكمال الرّوح، مثلما بدأ أوحدُ الدّين الكرمانيّ يفعل قبْلَ أن يصبح مريدًا لرُكن الدّين السّجّاسيّ (Owh 305).

اعتقد بهاءُ الدّين أنّ فَهْمَه، وفَهْمَ الناس جميعًا، إنّما جاء من الله (Bah 1: 127). وعندما كان الرّوميّ طفلًا كثيرًا ما رأى أباه يقف ويردّد: «الله، الله». ومثلما يروي الأفلاكيّ (311)، عندما كان بهاءُ الدّين يتعب من ذِكْر اسمِ الله هذا، يظلُّ فمُه مفتوحًا، وصوتُ «الله، الله» يَظلُّ يُسْمَعُ منبعثًا من صدره. كان بهاءُ الدّين ينسب الحوادثَ التي حدثت حولَه إلى أفعال الله وأعماله، مركِّزًا على الكلمة القرآنيّة «الله»، في مقابل الكلمات الأُخَر في العربيّة والفارسيّة التي كثيرًا ما تُستعمل في الدّلالة على «الله». فِهمَ بهاءُ الدّين

رُوحَ الإنسان (الرّوح، النَّفْس) بأنّها نفخةُ الله (مثلما يوحي أصلُ الكلمات في العربيّة والعِبْرِيّة)، لكنّه أيضًا تصوّرها في الطّراز المانويّ الفارسيّ، في صورة نُور الله المحبوس في أقفاصنا اللّحميّة. وهكذا صوّر أرواحَنا تتحرّرُ من العالَمِ المادّيّ لترتبط بالله (روح ها همچنين بالله پيوندند ـ بالفارسيّة) (Bah 1: 321).

في الحديث ٣ من **فيه ما فيه** (Fih 12) يروي الرّوميُّ كيف أنّ أصحاب بهاء الدّين في يومٍ من الأيّام وجدوه مُستغرَقًا في التفكير عندما حان وقتُ الصّلاة. نادى بعضُ مريديه مولانا: «حان وقتُ الصّلاة». لم يلتفت مولانا [٨٣] إلى قولهم. وهكذا نهضوا وانشغلوا بالصلاة متوجّهين نحو القِبلة وظهورُهم إلى مولانا. لكنّ اثنين من المريدين آثرا البقاءَ مع شيخهم، بهاء الدّين، وهكذا لم يقفا لأداء الصّلاة. وفي أثناء الصّلاة، أظهر اللهُ بعين السِّرّ لأحَدِ المريدين الذين قاموا للصلاة أنّ كلّ الأصحاب أداروا ظهورَهم للقِبْلة، إلّا المريدَين الاثنَيْنِ اللذين بقيا بجانب الشيخ بهاء الدّين. كان هذان الاثنان هما اللّذَيْن أدارا وجهيهما نحو القِبْلة الصحيحة، ذلك لأنّ الشيخَ تخطّى «نحن» و«أنا»، وفنيت ذاتُه وتلاشت واستُهلكت في نور الحقّ، مثلما جاء في الحديث: «موتوا قبْلَ أن تموتوا». ويقول لنا الرّوميّ إنّ كلّ من يدير وجهَه عن نور الحقّ ليتوجّه نحو جدارٍ يكون قد أدار ظهرَه يقينًا للقِبْلة، لأن شيخًا كهذا هو نفسُه روحُ القِبْلة.

وهذه الحكايةُ تعطينا فرصةً لكي نسمع الرّوميّ يتحدّث هو عن أبيه، الذي يصفه على نحو غير مباشر بأنّه نورُ اللهِ والقِبْلةُ الحقيقيّة. وعندما يستحضر الرّوميّ على نحو مباشر اسمَ والده في هذه الحكاية، يشير إليهِ، وفقًا لإحدى مخطوطات **فيه ما فيه**، بـ **«مولانا سلطانِ العلماء، قُطْب العالَم، بهاء الحقّ والدّين، قدّس اللهُ سِرَّه العظيم»**. وليس

غيرَ مألوفٍ أبدًا لِمِثْل هذه الصِّيغ للتبجيل أن تظهر في سياق ذِكْر الصوفيّة في القرون الوسطى، بل إنّ هذه الصِّيَغ تعوزها الحرارةُ مقارنةً بالألقاب التي يخلعُها الرّوميّ على شمس تبريز. لكنّ مخطوطًا آخر لـ «**فيه ما فيه**» جعَلَ الرّوميَّ يصف بهاءَ الدّين على نحو أكثر اعتدالًا وأكثرَ جَفاءً هكذا بمجرّد: «بهاء الدّين وَلَد، قدّس الله روحَه».

معارفُ بهاءِ الدّين:

مثْلَ كثيرين من الأئمّة وعلماء الحديث الذين درّسوا في المساجد والمدارس، لم «ينشُرْ» بهاءُ الدّين أيَّ كتاب (Zia 193). وبرغم أنّ المتحدّرين من الرّوميّ ومريديه في قُونِية احتفظوا بمزيجٍ من يوميّات مولانا بهاء الدّينَ البَلْخيّ وتعاليمه، لم يكن معظمُ المفكّرين الصوفيّين وصوفيّةُ إيران يعرفونها (Bah 1:b). كان جلالُ الدّين الرّوميّ مطّلعًا عليها يقينًا، مثلما يعمد أحيانًا إلى إعادة صياغة أقوال والده في **المثنويّ** (FB 33; Bah 1:y/d-k/t). ويروي الأفلاكيّ حكاياتٍ تصوِّرُ الرّوميَّ يقرأ من (Af 93, 652) أو ينسخ نصَّ (FB 32) يوميّاتِ والده الرّوحيّة [معارفه]. ويشير سپهسالار (Sep 119) إلى أنّ برهانَ الدّين عرّف للرّوميّ **معارفَ** بهاء الدّين دارسًا إيّاها مع الرّوميّ ألفَ مرّة؛ ومنَعَ شمسُ الدّين أخيرًا الرّوميَّ من دراسة كتاب والده (Af 623).

لابدّ أن يسجِّل أتباعُ بهاء الدّين تعليقاته العلنيّة، وفقًا لسپهسالار (٢٠ ـ ٢١)، الذي يورد على سبيل المثال مقطعًا طويلًا يَظهر أيضًا في «**معارف**» بهاء الدّين (Bah 1: 1-2). ويؤكّد الأفلاكيُّ (12,33,93) أنّ كتابًا كهذا وُجِد في زمانه ويشير ثلاثَ مرّات إلى «**المعارف**» بالاسم. وإنّ مخطوطًا للقسم الأوّل من هذا العمل، نسخَه شخصٌ [٨٤] اسمُه خداداد المولويّ القُونويّ في آذار من عام ١٥٤٩م (صفر ٩٥٦هـ)، جيء به لأوّل

مرّة إلى الاهتمام العلميّ في منتصف عشرينيّات القرن العشرين. ثمّ ظهرت مخطوطات أُخَر، من بينها نسخةٌ من ٢٧٨ ورقة تتضمّن قسمًا ثانيًا وثالثًا من العمل؛ وهذه النسخةُ، المكتشفةُ في مكتبة جامعة إستانبول، كانت منسوخةً في ربيع عام ١٥٨٦م (٩٩٤هـ). وقد تبيّن أنّ مخطوطةً من مكتبة آيا صوفيا، مكتوبةً في خريف عام ١٣٤٦م (٧٤٧هـ)، هي النسخةُ الأقدمُ عهدًا والأكثرُ موثوقيّة (وإن لم تكن الأكملَ) (Bah 1: a-j, 1t, m, ma).

ونُشرتْ أخيرًا طبعةٌ للنصّ الفارسيّ لـ«المعارف» في شباط من عام ١٩٥٥م، لكنّ جزءًا ثانيًا أضيف إلى هذه الطبعة في عام ١٩٥٩م بعد اكتشاف مخطوطةٍ أخرى، كانت محفوظةً في متحف مولانا في قُونِية (رقم ٢١١٦)، وقد تضمنت أجزاءً من النصّ لم تكن معروفةً من قبْلُ:

> بهاء وَلَد، معارف: **مجموع مواعظ سلطان العلماء بهاء الدّين وكلماته**، **تحقيق بديع الزمان فروزانفر** (طهران: الإدارة العامة لوزارة الثقافة، ١٣٣٣هـ.ش/١٩٥٥م و ١٣٣٨ هـ.ش/١٩٥٩م؛ أُعيد طبعها في طهران: دار نشر طهوري، ١٣٥٢ هـ.ش/١٩٧٣م).

وهذه الطبعةُ ليست نهائيةً، لأنّ مخطوطةَ آيا صوفيا اكتُشفت في وقتٍ متأخّر كثيرًا الأمرُ الذي لم يأذن بتفحّص نصوصها وإدخالها في الطّبعة المحقّقة. اعتقد فروزانفر أنّ الجزء الثاني (القسم ٤) من طبعته تضمّن تنقيحًا أو جزءًا أقدمَ عهدًا من النصّ لكنّه لم يحاول أن يُحرّر التنقيحات المختلفة في عملٍ مستقلّ. إضافةً إلى ذلك، اكتشف فروزانفر فيما بعدُ مخطوطةً أخرى تعود إلى عام ١٥٩٧م (في حوزة فريدون نافذ أوزلوق) تتضمّن أجزاءً إضافيّة من نصّ بهاء الدّين إلى جانب نصّ «**معارف**» سيِّد بُرهان الدّين. هذه المخطوطةُ تقدِّم أيضًا معلوماتٍ غير معروفة من قبْلُ في شأن بهاء الدّين (Bor k-ka).

وهكذا تكون طبعةٌ جديدةٌ مقارَنةٌ نصوصُها تمامًا لـ«**المعارف**» أمنيّةً من الأُمنيّات.

إحدى المخطوطات الباقية على قيد الحياة تعودُ إلى حياة بهاء الدّين، ومن التصحيحات والحواشي يمكن المرءَ أن يَستنتج أنّ المؤلّف نفسَه كتبَ النصّ، برغم أنّ سپهسالار يشير ضمنًا إلى أنّ مريديه هم الذين جمعوها (Sep 20-21). ويقترح ماير أنّ الرّوميّ ربّما قرأ هذه المخطوطة نفسَها، هذا برغم أنّ مقطعًا (مطابقًا لـ Bah 1: 219) اقتبسه سيّد برهان الدّين محقّق في كتابه (الذي يُسمّى أيضًا «**معارف**»، Bor 67-8) ليس مصدرُه مخطوطةَ قُونِية هذه (Mei 2-3، 5، 426). وسيظهر إذًا أنّ المخطوطات المختلفة لـ «**المعارف**» تعكس مراحلَ مختلفةً للعمل، وهي تتضمّن حواشي أو تدوينات يوميّة أثبتها بهاءُ الدّين نفسُه، إلى جانب تنقيحات إضافيّة تعتمد على هذه الحواشي، لكنّها تتضمّن أيضًا مادّةً تكميليّة (لعلّها تعليقاتُ مُريديه) من واحدٍ أو أكثر من المصادر. وبرغم تاريخ الانتقال المعقّد الذي عرَفَه النصّ، يعكس جوهرُ العملِ، إن لم تكن الصّورةُ المنقّحةُ، يقيناً تقريباً فِكَرَ بهاء الدّين وكلماته (FB 33؛ Mei 5).

يُعْرَف مجموعُ بهاءِ الدّين بـ «**المعارف**»، بمعنى الإلهامات أو الكشوف الصوفيّة، برغم أنّ هذا وصْفٌ أكثرَ منه عنوانًا (انظر Af 33)؛ ويؤلّف هذا الكتابُ المصدرَ الأكثر أهميّة لكي يفهمَ المرءُ فِكْرَ بهاء الدّين [٨٥] ويفهمَ أيضًا تاريخَ عائلة وَلَد والتأثيراتِ الأولى في فِكْر الرّوميّ. ويقدِّم سجلًّا لحياة بهاء الدّين الدّينيّة وممارسته الرّوحيّة، التي تتضمّن تأمّلات واعترافات وكشوفًا وتحقّقات. وينطوي أيضًا على أوصاف لبعض الدّروس والمواعظ، لكنّه يحتفظ بنكهة شخصيّة، بل حتّى متّصلةٍ بطبيعته الخاصّة. لم يقصد بهاءُ الدّين إلى أن يكون الكتابُ للنّشر العامّ؛ إذ يقدِّم الكتابُ بدلًا من ذلك سجلًّا شخصيًّا لارتقائه الرّوحيّ، عاكسًا جنسًا لتأليفٍ اعترافيّ confessional writing

مارسه صوفيّةٌ كثيرون ـ نوعًا من اليوميّات الرّوحيّة. بعضُ الصوفيّة احتفظ بتدوينات يوميّة لما قاله وكتبَه وشعَرَ به وكان يراجع هذا التدوينَ اليوميّ في نهاية المساء لكي يُلمّ بوصفٍ سريع لأعماله وتطوّره الرّوحيّ. كان لدى الشيخ سيف الدّين الباخَرْزيّ (تـ ١٢٣١م) مِثْلُ هذا السجلّ اليوميّ (روزنامه) الذي كان يدوِّن فيه سِرًّا كلَّ حركةٍ من حركاته. لكنّ هذه اليوميّات الرّوحيّة كانت خاصّةً ولم يُرَدْ منها أن تكون للاستهلاك العامّ. كان كثيرٌ من الصوفيّة يشعرون بكراهيةٍ لتدوين أشياءَ، ذلك لأنّ أسرارَ الطريق لا يمكن أن تُعلَّم من الكتب (Mov 103-4). ومن هنا، يكون العنوانُ الجزئيّ الذي أعطاه فروزانفر للكتاب، وهو «بهاء وَلَد، معارف: **مجموع مواعظِ سلطان العلماء بهاءِ الدّين وكلماته**» مضلِّلًا بعضَ الشيء.

الأحداثُ التاريخيّةُ المذكورة في النصّ تسمح لنا بأن نؤرّخ بعضَ أجزاء «**معارف**» بهاء بالأعوام ١٢٠٠ ـ ١٢١١م، هذا برغم أنّ بعض الأقسام ربّما يكون فعليًّا أقدمَ عهدًا، حتّى إنّها ربّما تعود إلى عام ١١٩٠م، عندما تجاوز المؤلِّفُ سنّ الأربعين (Bah 1: 40). واستنتج محبوبُ سراج أنّ أجزاءً من «**المعارف**» أُلِّفت بعد هجرة العائلة غربًا [(١٤)]، لكنّ ماير لا يجد دليلًا على هذا الفَرْض (Mei 6). أمّا مخطوطةُ قُونِية التي تقدِّم الأساسَ للجزء الثاني من طبعة فروزانفر فتبدو مقتصرةً على الأعوام ١٢٠٨ –١٠م (Bah 2:y). ويقدِّم بهاءُ الدّين تاريخًا واضحًا في بعض الأجزاء، مثلما هي الحالُ في المقطعِ ٢٢٧، المكتوبِ في وقتٍ ما بعد حزيران من عام ١٢٠٤م (Bah 1: 354-5).

وكان فروزانفر (Fb 33) منبهرًا كثيرًا بـ «أناقة التعبير» الموجودة في «**معارف**» بهاء الدّين وقد عدّها «واحدًا من خير أمثلة النثر الشعريّ» في اللغة الفارسيّة؛ وقارَنَ سِراج

(51، اقتبسه Mei 8n.43) رقّةَ أسلوبِ بهاء الدّين بحافظٍ وسعديّ والرّوميّ. على أنّ بعض هذا يمكن أن يُرفض بوصفه انحيازًا من المحرِّر أو المتخصِّص إلى موضوع دراسته الخاصّ، وبرغم ذلك فإنّ الإخلاصَ والعفويّة والمباشَرةَ غير المصفّاة في قَصّ بهاء الدّين تفتنُ حقًّا وتحبِّب، أمّا المشاهداتُ المخدِّرة التي يصفها فتبدو مثيرةً للهَلَع.

تعاليمُ بهاءِ الدّين:

برغم أنّ بهاءَ الدّين لم يؤيّد أيّةَ ممارسةٍ صوفيّة رسميّة أو طريقة، تركّزَ اهتمامُه الرّوحيّ، ويمكننا حتّى أن نقولَ استحواذُه، على التخلّق بالأخلاق الإلهيّة والاقتراب من الحقّ. وعنْدَ بهاءِ الدّين عنى هذا قراءةَ القرآن وتدبُّرَ آياته، لأنّه بقراءة القرآن يمكن الإنسانَ أن يحصِّن النّفسَ ضدّ كلّ صُوَر الضّعف والمرض (Bah 1: 3656).

وقد قدّم فروزانفر (Bah 1: yd-kt) قائمةً من عشرين صفحةً تقريبًا تُظهر نقاطَ التشابه بين **مثنويّ** الرّوميّ و**معارف** بهاء [٨٦] الدّين. وفعليًّا، هناك موضوعاتٌ قليلة في «**المعارف**» لا يعالجها الرّوميُّ أيضًا في شعره أو نثره (ZrJ 274)، لكنّ جلالَ الدّين الرّوميّ لم يستعر هكذا ببساطة تعاليمَ والده بكلّيّتها؛ ومثلما يجعلُ ماير (5) الأمْرَ، الاثنانِ شخصيّتانِ مختلفتانِ تمامَ الاختلاف. ينبغي أن يُنظر إلى الرّوميّ إلى حدٍ بعيدٍ على أنه المعلّمُ العظيم، ليس فقط بسبب سَعيْه الواعي لإملاءِ فِكَره ونَشْرها في صورةٍ مكتوبة، بل لأنّه اختار وسيطَ الشّعر والحكاية لنَقلها. وبرغم ذلك، ستعزّز زيادةُ اطّلاعنا على بعضَ مفهومات بهاء الدّين مبْلَغَ فَهْمِنا لتعاليم الرّوميّ. وإنّ مخطّطًا مختصرًا يتابعُ بعضَ الآراء أو النظرات انعكس في «**معارف**» بهاء الدّين.

الموقفُ من الشِّعْر:

برغم أنّ بهاءَ الدّين لم يخلِّف أيَّ مَتْنٍ شعريّ، ينطوي كتابُه «**المعارف**» على مقبوساتٍ متناثرة تؤلِّف حوالي ثلاثين بيتًا شعريًّا، بعضُها بالعربيّة وبعضُها بالفارسيّة، وبعضُها لشعراء معروفين. أبياتٌ أُخَر تبدو إمّا من نَظْمه هو وإمّا هي أبياتٌ متداولةٌ سمِعَها تُتْلى شِفاهًا. ونفترضُ الحالةَ الأولى، لأنّ بهاءَ الدّين يشير في مواضع مختلفة إلى نَظْمه أبياتًا شعريّةً كثيرةً (بيتهاى بسيار ـ بالفارسيّة) في الثناء على الله (Bah 1: 392) أو يشبِّه نفسَه في الثناء على الله بعاشقٍ ينظم أبياتًا لا حصْرَ لها (صد هزار بيت ـ بالفارسيّة بمعنى: مئة ألف بيتٍ) في معشوقه (Bah 1: 16)؛ وفعلًا يحاول أن يُثبت أنّ كلّ مَدْحٍ للجمال، ولِطَلْعة المعشوق وعينيه وحاجبيه، هو على الحقيقة مَدْحٌ لحضرة الحقّ.

العُزْلة والتجرّد:

يحضّ بهاءُ الدّين النّاسَ على ألّا يسمحوا لحُطام الدّنيا (الذي يشمل العلماءَ والمدنَ والجيوشَ وحكّام الدّنيا) بأن يغطّي قلوبَهم ويصدّهم عن معرفة الله والتفكّر في الآخرة (Bah 2: 133). وفي إحدى المشاهدات، يعقدُ بهاءُ الدّين مشابهةً بين النّار في تنّور من الآجُرّ وكيف أنّها في البدء تُسوّدُ الأشياء، ثمّ تجعلها حمراءَ ثمّ في النهاية تجعلها بيضاءَ في لهبها، وبين عمليّة التطهير الرّوحيّ. وفي نار محبّة الحقّ تُحْرَق قذاراتُ الإنسان؛ هذه النّارُ ستجعلُه في البدء حزينًا وأسودَ الوجه، ثمّ تنقله إلى النّشوة وتجعله يتوهَّجُ قِرْمِزيَّ اللّون مِثْلَ جَمْرةٍ إلى أن تجعلَه أخيرًا مضيئًا وتحوّله أبيضَ دائمًا، أبيضَ مِثْل نورِ موسى ومحمّد والأنبياء الآخرين (Bah 1: 381).

التقوى والعبادة:

يدلّ القرآنُ على أنّ حضور الحقّ يتخلّل كَوْنَنا المعنويَّ: «**ونحنُ أقربُ إليه مِنْ حَبْلِ الوريد**» (K 50: 16) و «**هو مَعَكُمْ أينَ ما كنتم**» (K 57: 4, 58: 7). وقد ناقش المتكلِّمون والصوفيّةُ المسلمون مرارًا معنى هذه البيانات عن تجلّي الله قبْلَ بهاء الدّين. وانحاز بهاءُ الدّين إلى أولئك الصوفيّة الذين وجّهوا السّؤالَ أكثرَ من وجهة نظر الأخلاق والتقوى وناضلوا من أجل أن يكشفوا ظاهراتيًّا كيف يستطيع الإنسانُ أن يرتقي بإحساسه ويدرك هذا [٨٧] القُرْبَ الإلهيّ (كما نجد مثلًا في Bah 1: 372). في مقدرونا أن نقترب من الله برَفْع الحُجُب عن بَصَرنا، وعند هذه النقطة نستطيع أن نعاين فردوسَ مشاهدته [سبحانه] ماثلًا أينما ولّينا (Bah 1: 163-4). وحين تُطهَّرُ أنفسُنا وتُزاد بصيرتُنا الرّوحيّة حِدّةً، يمكننا أيضًا أن نرى الحقّ في طُور سَيناء مِثْل موسى (Bah 1: 140). كلُّ ذرّاتِ الوجود تستجيب فعليًّا للأمانة الإلهيّة والشاملة المتمثّلة في الحضور السّاري المتخلّل لحضرة الحقّ وتجيب دعوتَه. ويشعرُ بهاءُ الدّين بأنّه موجَّهٌ من الحقّ لأن يشغلَ نفسَه بالقرآن ومعانيه: «**اشغلْ نفسَك دائمًا بكلمة القرآن واعْلَمْ أنّ معنى العالَمِ كلِّه موجودٌ في تلك الكلمة القرآنيّة الوحيدة**» (Bah 1:33).

وقد وصَفَ ريتر Ritter تديُّنَ بهاء الدّين وتصوّفه بأنّه طُمأنينيّ وجماليّ ونرجسيّ quietist, aesthetic and narcissistic[(١٥)]، لكنّ ماير (Mei 11) يشعر بأنّ هذا يشوّه وصْفَ منهج بهاء الدّين في الحياة الدّينيّة. وقد رَسَم ماير نفسُه مخطّطًا لآراء بهاء الدّين في شأن حضور الحقّ في عمقٍ كبير، مع مقبوساتٍ من مؤلّفاتٍ أقدم عهدًا في عِلْم الكلام والتصوّف، يساعدُنا كلٌّ منها مساعدةً عظيمةً في تحديد إطارٍ لآراء بهاء الدّين.

كثيرًا ما يصفُ بهاءُ الدّين وَلَد معرفتَه لحضرة الحقّ بعواطف الهَلَع والحبّ والخوف منعكسةً في الأعمّ الأغلب في ثلاث صِيغٍ للعبادة ـ هي تعظيمُ الله، والتفكّرُ في الله وتطهيرُ النّفس. ومحبّتُه لله وكُشوفُه كثيرًا ما ترتفع به إلى حالٍ من السّعادة القُصوى. ويتحدّثُ في أحيان كثيرة عن «الذوق» (مَزِه)، وهي كلمةٌ فارسيّة مرادفةٌ للتعبير العربيّ، الأكثر شيوعًا الموجود في كُتيِّبات التصوّف (ذوق)، قاصِدًا بذلك مُعايشةً مباشرة للعالَم الرّوحيّ، في مقابل الاستنتاج المنطقيّ إزاءه. وبكلمة «الذّوق» يلمِّح بهاءُ الدّين أيضًا إلى إحساسٍ بالبهجة أو قدرةٍ على أن يكون منفعلًا بالحياة وبعجائب خَلْق اللهِ شديدَ الحساسيّة لها متأثّرًا بها.

وبهاءُ الدّين، على غرار كثير من الصوفيّة الذين سبقوه، يقترب من الحقّ من خلال مجموعةٍ من الدّوافع أو الحوافز، وعلى نحوٍ خاصّ الحبُّ والخوفُ والرّجاء. وكلٌّ من هذه المواقف يقودُ الإنسانَ إلى عبادة الله وتعظيمه وإجلاله (انظر: Mei 185-91). ويحضّ نفسَه قائلًا: «**عظّمِ اللهَ لكي يُنضِّرَ كلَّ عَمَلٍ تقوم به**»، وهكذا «**مثلَ فصلِ الرّبيع تغدو ذرّاتُك كلّها أكثر خُضرةً ونضارة، ويظهر روضُ وردِ المعاني اللطيفُ**» (Bah 1: 163). وربّما يحقّقُ الإنسانُ مِثْل هذا التعظيم من خلال التطهير Via purgativa، تطهير النّفس من النّفس الأمّارة. أمّا طريقةُ بهاءِ الدّين المؤثِّرة للقيام بذلك فيتراءى أنّها كانت بقراءة القرآن وتدبُّر مقاطعه. ويلخِّص معناها الجوهريّ على النحو الآتي:

تتبّعتُ القرآنَ كلَّه، فأدركتُ أنّ حاصِلَ معنى كلّ آيةٍ وكلِّ قصّةٍ هو هذا: أيُّها العَبْدُ، انقطعْ عن غيري؛ فإنّ الذي تُصيبُه من غيري تُصيبُه منّي من دون مِنّة الخَلْق، وما تحصلُ عليه منّي لا تحصلُ عليه من أحدٍ. ويا مَنْ اتصلَ بي، اتّصلْ بي أكثرَ «الصّلاةُ اتصالٌ بالله، والزكاةُ اتصالٌ بالله، والصّومُ اتصالٌ بالله».

وهذه أنواعٌ للاتصال، ولكلّ اتصالٍ لذّةٌ [٨٨]، مثلما أنّ الجلوسَ إلى جانب المعشوقة له لذّةٌ، وإسنادُ الرّأس إلى حِضنها له لذّة. وسواءٌ أقرأتَ القرآنَ من أوّله أم من آخره، القرآنُ هو هذا:

يا مَنْ انفصلتَ عنّي، اتّصل بي، لأنّ «ما أُبِينَ من الحيّ فهو ميّتٌ». (Bah 1:219).

وسنرى فيما بعدُ كيف أنّ اتّباعَ النّبيّ صارَ المركزَ الرّئيس لطَلَب الرّوميّ، وشمسٍ، الاتصالَ بالله.

لاشكّ في أنّ رسائلَ التصوّف ومناقشاته السابقة صبغت قراءةَ بهاء الدّين للكتاب العزيز، لكنّه كان، مثلَ صوفيّة آخرين كثيرين من خُراسان، أكثرَ انشغالًا بالممارسة والتطبيق. إنّ تحقيقَ فَهْمٍ تجريبيٍّ وشخصيّ وحتّى كَشْفيّ، يتقدّمُ على شَرْح الإنسان لإلهاماته في أيّة طريقةٍ منظّمة أو في لغة أيّ خطابٍ موجودٍ من قَبْلُ، سواءٌ أكان خطابَ تفسيرِ النصّ المقدّس، أم الفلسفةَ أم الفقه، أم أيّ شيء آخر. وإضافةً إلى الصّلاة وقراءة القرآن، نصَحَ بهاءُ الدّين طبعًا بالعناية بالفِقْه، لكنّ الفِقْه لا يبدو أنّه شغَلَه على أنّه موضوعٌ قائمٌ بنفسه، شغَلَه فقط من وجهة أنّه أساسٌ أخلاقيّ لاقترابٍ عقلانيّ ومتّقد من الله.

حياةُ العائلة وأبناؤها:

شعَرَ بهاءُ الدّين أحيانًا بأنّ ارتباطَه بأزواجه وأطفاله ومسؤوليّتَه إزاءهم ومحبّتَه لهم منعتْه من أعمال الرّوح الجبّارة التي أراد القيام بها. ويحدِّثُ نفسَه بأنّ الخوارزمشاه يترك وراءه بيتَه ومنزلَه وأبناءه من أجل أن يحكم الأرض، مثلما يفعلُ التجّارُ والأنبياءُ جميعًا (Bah 2: 156). ومن وجهةٍ أخرى، ينزعج، مِثْلَ أيّ أبٍ حديث تمامًا، من أنّه وهو في غمرة عمله يكون مهمِلًا أبناءه ـ وبرغم ذلك يضيق أيضًا من أنّ الأبناء سيشغلونه دائمًا

عن إنجاز أيّ شيء (Bah 2: 109):

كلّما كنتُ أسمعُ صرخةَ طفلٍ بين الأطفال كنتُ أقولُ: آهِ، إلى متى يصيبُ البلاءُ طفلي؟ ـ وكنتُ أقولُ: إذا أمضيتُ العمرَ في التألّم عليهم ضِعْتُ، وإذا اهتممتُ بنفسي فقط ضاعوا هم.

لكنّ بهاءَ الدّين يبدو يُدير أحاديثَ كلاميّة وروحيّة مع النّساء ويأذن لهنّ بالجلوس والاستماع لدروسه، فلعلّه كان يجد طريقةً للجَمْعِ بين حياته المنزليّة وعمله.

العِلْم:

ثمّة نوعانِ للعِلْم. ونحن نكتسب العِلْم التقليديّ أو العاديّ (العِلْم الرّسميّ) من أجل الوَعْظ والنّصح والحُكْم في مسائل الشَّرع وهلمّ جرًّا. ومهما يكن، فإنّ هذا العِلْم الاصطلاحيّ ينقلنا فقط إلى منتصف طريقنا، أمّا عِلْمُ الحقائق الصّادقة (عِلْم الحقائق) فينظر إلى غاية البحث ويناضل لتحقيق الهدف. عِلْمُ الحقائق هذا يأتي إلى الإنسان بفضل رحمة الله والاصطفاء الإلهيّ. [٨٩] فمَنْ تحمّسوا لهذا العِلْم مُنْعَمٌ عليهم، ومَنْ حُرِموا من هذا العِلْم يفتقرون إلى الإلهام (Bah 1: 381).

الاختيار:

تبنّى بهاءُ وَلَد في الظّاهر موقفًا متوسّطًا في هذه المسألة التي نوقشت بحرارة في عِلْم الكلام والنّظريّة السياسيّة الإسلاميّيْن، عاكِسًا موقفَ المدرسةِالماتُريديّة في الفِكْر الحنفيّ في مسألة الاختيار أو حرّيّة الإرادة. فعلى الإنسان أن يسعى لكي يفعلَ ويحقّق نتائجَ في هذه الدّنيا وكأنّه يمتلك الاختيار. وبرغم ذلك، عليه أن يخضع لقَدَره وعَجْزِه أمام الله.

عِلْم الكون الصوفيّ:

لم يكن بهاءُ الدّين وابنُه من أصحاب وحدة الوجود not pantheists، لكنّهما كثيرًا ما يصفانِ العالَمَ بلُغةٍ تدور حولَ التّوحيد المدرسيّ[١٦]. فبدلًا من افتراض إلهٍ شخصيّ متحلٍّ بصفاتٍ بشريّة فوق العالَم ووراءه وبرغم ذلك على اتّصالٍ بمخلوقاته، يصوِّر الوَلَديّون حضورَ اللهِ في صورة الغامِرِ للعالَم. ويلخِّص ماير (Mei 436) فكرةَ بهاءِ الدّين في شأن صلة الله بخَلْقه بأنها حضورٌ (مَعِيّةٌ) أو قربٌ من كلّ الكائنات الرّوحيّة والعقليّة والماديّة لا مكانَ له ولا يمكن وصفُه. اللهُ دائمًا مع الإنسان، وجوديًّا، بوصفه خالِقًا وفي فِكَرنا وإدراكاتنا.

وهذا لا يناقضُ أو يتجاهلُ شخصيّةَ الله من حيث هو فاعلٌ تاريخيٌّ مصوَّرٌ في القرآن، لكنّه يركّزُ الانتباه على حضور الله في صُنْع الخَلْق، هكذا مركِّزًا انتباهَ المؤمن على الله بصرف النظر عن الجهة التي يمكن أن يتوجّه إليها. لا ينبغي للإنسان، في أيّة حال، أن يخطئ في افتراض أنّ اللهَ يوجد تبعًا لذلك داخلَ العالم الماديّ؛ يبقى اللهُ «وراءَ كلّ موجود» (Bah 1: 179).ومثلما يقولُ بهاءُ الدّين (Bah 1: 360)، المِسافةُ من روحي وصُنْعِ اللهِ في روحي، إلى المكان الذي فيه حضرةُ الحقّ، الله، بعيدةٌ جدًّا على الحقيقة.

وعند بهاء الدّين، اللهُ وجودٌ من دون مكان. ففي أحد المقاطع (١: ٢٤٥)، يصف بهاءُ الدّين جدالًا مع مُلْحِدٍ دَهْريّ يسأل: في أيّ مكانِ اللهُ؟ السّؤالُ غيرُ مشروع، هكذا يشرح بهاءُ الدّين، وهو مِثْلُ السّؤال: «كيف يكونُ الأبيضُ أسودَ؟» فأهميّةُ عَمَلِ الله خالِقًا لا تكمن في الخَلْق الماديّ، بل في الإلهام الرّوحيّ وإمداد ذلك الخَلْق الماديّ (Bah 1: 380):

كأنّ الأجسادَ والجبالَ والأرضينَ والسّماواتِ والغيومَ والأمطارَ والأمواهَ

والرّياحَ والفواكهَ وأجسادَ الحيوانات، رُبِط بعضُها ببعضٍ كالسلسلة، والأرواحُ وُضِعت وراء هذه الموجودات في عالَمٍ آخر، والله من وراء هذه الموجودات كأنّه ينفخ في هذه الموجودات ويوصِلُ إليها من حقائق الرّوح والسّرور والغمّ والأسى والتضرّع والقَهْر، وذلك مثلما ينفخ شخصٌ في قَرْنٍ أو صُورٍ لكي يوصِلَ ذلك الرّوحَ إلى الشخص.

ويواصِلُ بهاءُ الدّين القولَ ليبيّن أنّ كلَّ صورةٍ لوَجْهٍ جميل وكلَّ صوتٍ عذبٍ وكلَّ شيءٍ من هذا القبيل هي جميعًا بين الموجودات لكي تُوصِلَ إلى الحقائق. وكلُّ هذه الموجودات المسلسلة جاءت استجابةً [٩٠] من الله الذي يقول للعبيد: «لبيكَ، عبدي»... هذه الموجوداتُ المسلسلةُ هي كلامُ الله الذي يتكلّمُ بالحقائق. ففي كلّ يوم يتكلّم اللهُ بالحقائق ويضع يدَ التربية على رؤوس الموجودات. لكنّ الأولياءَ يعرفون هذه الكلماتِ وهذه التربيةَ، والعوامَّ غافلون عنها ولا يسمعونها ولا يُدخلونها في آذانهم. هذه الموجوداتُ المسلسلةُ، الشبيهةُ بالحجب، رقّت لدى الأنبياء.. حتّى إنّهم يرون الأشياءَ كلّها بالعين، وهذه الحجبُ مُزّقت أمامَ أعينهم حتّى رأوا الجنّةَ والنّارَ وكلّ ما سوى ذلك..

في مكانٍ آخر يشبّه بهاءُ الدّين بنيةَ الصُّوَر الأرضيّة بالبِنَى النحويّة. فالخَلْقُ كلُّه جاء إلى الوجود بأَمْرِ الله، بكلمة «كُنْ»، وهكذا يكونُ الكونُ كلامًا، خَلَقه عالَمٌ فَرْد. وإذا كان كلامُ اللهِ على هذه الدّرجة من البهاء والجمال في الصُّوَر الجميلة التي يتجلّى فيها في هذه الدّنيا، فتخيّلْ ماذا ينبغي أن يكون اللهُ عليه من بهاءٍ وجمال في ذاته (Bah 1:25). وهذه الفكرةُ، مرّةً أخرى، يمكن إرجاعُها إلى القرآن: «**تُسبِّحُ له السّماواتُ السَّبْعُ والأرضُ ومَنْ فيهنّ وإن مِّنْ شيءٍ إلّا يُسبِّحُ بحَمْدِه ولكنْ لا تفقهون**

تسبيحَهم إنّه كان حليمًا غفورًا» (K 17: 44).

ولذلك يُميل بهاءُ الدّين أُذُنَه كلَّ يومٍ إلى كلام الله وينظر إلى صُوَر الكلام التي خَلَقَها؛ لأنّ «ذاتَ» الإنسان (منى بالفارسيّة) تكمن في قدراته على الفِقْه والإدراك، وعلى مسرّاته وتجاربه. وهذه لا تنشأ من وجوده المادّيّ، بل من كلام اللهِ المتواصل، مثلما أنّ عَقْلَ الإنسان يأتي على الحقيقة من الله (Bah 1: 25): «وإذا سألنا: مَنِ الله، فإنّه ذلك الذي هذه المعاني صُنعُه، ومن هنا علينا أن نشغل أدواتِ إدراكنا به [تعالى]».

وفي أَصْلِ الأمر أنّ بهاءَ الدّين يتبنّى، مثلَ الأشاعرة، عِلْمَ كلامٍ ذرّيًّا an atomist theology يُعيد فيه الحقُّ على الدّوام خَلْقَ كلّ جُزْءٍ من أجزاء الوجود. وفي مشاهداته الصوفيّة، يصف بهاءُ الدّين أحيانًا ذرّاتِ جسمه، وهي نفسُها مِثْلُ عوالم صغيرةٍ ضئيلةٍ ممنوحةٍ من عالَمِ الغيب حياةً وعقلًا، صارخةً بذرّات الوجود الأخرى، المطيعةِ كلُّها لأَمْرِ اللهِ، ثَمِلةً هاذيةً، منغمرةً بمحبة الله (Bah 1:29).

بهاءُ الدّين الأسطوريّ:

إنّ استمرارَ بقاءِ جماعةٍ من الأشخاص جسديًّا في ضريح وليٍّ من الأولياء وفي مدارسَ وتكايا تطوّرت أحيانًا ونمت حولَهم، وكذلك انتشارُ طريقةٍ تنشرُ تعالِيمَ مقتصرةً على فئةٍ قليلة وموقفًا تبجيليًّا إزاء آبائها المؤسِّسين، يميلان على نحو طبيعيّ إلى خَلْق سيرةِ حياةٍ أسطورية بل إعجازية لهم. وقد أسهم سلطانُ وَلَد نفسُه في ذلك الحين في هذا الميل الخارق للعادة في كتابه «ابتدا نامه» [بالفارسيّة بمعنى: كتاب الابتداء]، الذي يقرن فيه بهاءَ الدّين بمشاهير الصوفيّة في الماضي. وهذا طبعًا يقوده إلى أن يصف

حياةَ جَدّه وفقًا لتوقّعاتِ جنسِ مناقب الأولياء[١٧].

ولأنّ تلميذَه برهانَ الدّين وابنَه جلالَ الدّين يقدِّمان معلوماتٍ قليلةً ذاتَ قيمة في شأن بهاء الدّين، تقدِّم الرّوايةُ المختصرةُ التي أعدّها سلطانُ وَلَد (SVE 187-93) أقدمَ صورة متماسكةٍ له. وهالةُ القداسة التي غطّت في ذلك الحين بهاءَ الدّين الإنسانَ في رواية حفيده تتلألأ على نحو أكثر إعماءً في تأريخ سپهسالار (Sep 10-21) وفي [٩١] «**مناقب العارفين**» لأحمد الأفلاكيّ (Af 7-55). وإنّ كُتّابًا متأخّرين، مثل جامي ودولتشاه وأمين أحمد الرّازيّ، سواءٌ أكانوا متورّطين أم غيرَ متورّطين في استمرار صورةٍ أسطوريّةٍ لبهاء الدّين وجلال الدّين، قوّوا من جديدٍ على نحوٍ فعّال أو عزّزوا الاحترامَ الشعبيَّ والإعجازيَّ لموضوعاتهم بإعادة حكايات «كُتّاب المناقب» الأوائل. وعلى امتداد عقود، كرّر علماءُ بالطّريقة نفسها، معوِّلين على العكس على نحوٍ غايةٍ في السّذاجة على هذه الرّوايات، هذه الأساطيرَ، مُعيرين إيّاها جوًّا من الجدارة بالاحترام.

الملمحُ البارزُ في الصّورة الأسطوريّة لبهاء الدّين عند كاتب مناقب الأولياء هو شهرتُه متكلّمًا وعالِمًا في الفِقْه. وبرغم أنّ بهاءَ الدّين ربّما حقّقَ فعلًا بعضَ السّمعة الطيّبة في وَخْش أو حتّى في بَلْخ أو سَمَرْقَنْد، لم يتمتّع بشهرةٍ واسعة بوصفه عالِمَ دين أو شخصيّةً عامّةً، مثلما حاولتُ جاهدًا أن أبيِّن. لم يظهرْ ذِكْرٌ لبهاء الدّين وَلَد في مصادر معاصرة له، مثل معجماتِ سِيَرَ حيوات الأشخاص أو أعمال علماء دين آخرين مِثْل فخر الدّين الرّازي. مصادرُ أكثرُ تأخّرًا تصفه فقط فيما يتعلّق بابنه المشهور لا بوصفه شخصيّةً مستقلّة. كتاباتُ بهاء الدّين الخاصّة، **المعارفُ**، لم تُنشَر إلى جمهورٍ واسع في مرحلة القرون الوسطى ولم يستطع، تبعًا لذلك، أن يحقِّق شهرةً من حيث هو مؤلِّف.

مريدو بهاءِ الدّين أرجعوا أيضًا نَسَب عائلته إلى الخليفة الأوّل، أبي بكر (Sep 9; Af 7; JNO 457; Dow 213). ولعلّ هذا ينشأ عن خلْطٍ مرغوبٍ فيه في شأن جَدّته لأبيه العظيمةِ الشأن، التي كانت ابنةَ أبي بكر السَّرَخْسيّ، وهو فقيهٌ مشهور (تـ ١٠٩٠م). سلسلةُ النّسب الأكثرُ كمالًا المَقَدَّمةُ للعائلة لا تمتدّ إلى الوراء لأكثر من ستّة أجيال أو سبعة ولا يمكن في أيّة حالٍ أن تصل إلى أبي بكر، صاحبِ النّبيّ وخليفته الأوّل، الذي لقي وَجْهَ ربّه بعد سنتين من وفاة النّبيّ، في عام ٦٣٤م (FB 5-6 n.3). وفضلًا عن ذلك، يتوقّعُ المرءُ أن يكون التحدّرُ من أبي بكر، على افتراض أنّه كان جزءًا من المعرفة التقليديّة للعائلة إبّانَ حياة بهاء الدّين، مصدرًا للفخر والسُّلطة الحِرْفيّة، برغم أنّه ليس ثمّة ذِكْرٌ لهذا في كتابات بهاء الدّين أو جلال الدّين الرّوميّ، ولا تذكره النقوشُ على قبورهم. ذِكْرُ هذا النَّسب المزعوم يظهرُ في بعض مخطوطات مصدرنا السِّيريّ الأوّل، كتاب «ابتداء نامه» لسلطان وَلَد (SVE 187)، لكنّ گلبينارلي Gölpinarli حَدَس بأنّ ناسخًا متأخّرًا أقحمَ هذه الملاحظات في المتن الأساسيّ عند الأفلاكيّ (Af 8) أو سپهسالار (Sep 9)[١٨]. وسواءٌ أصحَّ هذا أم لم يصحَّ، رأينا كيف أنّ سلطان وَلَد يخطئ أو يتجاهل حقائقَ كثيرةً عظيمةً في شأن جدّه.

يزعم أحمد الأفلاكيّ (Af 7-9) أنّ والدةَ بهاءِ الدّين كانت ابنةَ علاء الدّين محمّد الخوارزمشاه (ح. ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م)، الذي يوصف بأنّه «عَمُّ» جلال الدّين خوارزمشاه. ويعيد جامي هذا (JNO 458)، لكنّ التقسيمَ الزمنيّ يجعل ذلك مستحيلًا (FB 7)، وفي الأحوال كلّها لا تنسجم صورتُها التي ترسمها لها تعليقاتُ بهاءِ الدّين ونسبًا ملكيًّا (Mei 45). إضافةً إلى ذلك، يأتي ارتباطُ الشخصيّات الدّينيّة بالطّبقة الملكيّة في تقليد مناقب الأولياء

الإيرانيّ (من ذلك مثلًا زواجُ الأميرة السّاسانيّة الأخيرة من العائلة العلويّة)(*) منتميًا إلى التصنيف النوعيّ typologicalوينبغي تبعاً لذلك أن يُنظَرَ إليه بتشكّك شديد.

[٩٢] ويؤكّد كُتّابُ مناقب الأولياء على النحو نفسه التحذُّرَ الرّوحيّ من صوفيّة مشهورين في شأن بهاء الدّين. فالأفلاكيّ (٩٩٨) وسپهسالار (٩) يربطانه، من خلال جَدّه، بأحمد الغزاليّ (تـ ١١٢٦م)، الأخ الأصغر للأكثر شهرةً أبي حامدٍ الغزاليّ، أمّا جاميّ (JNO 457) فيقترح أنّ بهاء الدّين ربّما كان مريدًا لنجم الدّين كُبرى الشّهير (تـ ١٢٢٠م). ولا نِسْبَةَ مُثبتةٌ، صراحةً أو ضمنًا، في كتابات بهاء الدّين، أو الرّوميّ، أو سلطان وَلَد؛ هذه الحقيقةُ، في ذاتها، تنفي يقينًا تقريبًا الإمكانيّة. وقد عُولج موضوعُ لقاء العطّار قبْلُ، مع المنام الإعجازيّ حول لقب «سلطان العُلماء». وبرغم أنّ خطوطَ المحيط الرّئيسة لهذه الصّورة الأسطوريّة لبهاء الدّين تتلاشى مِثْلَ سرابٍ تحت التفحّص الدّقيق، ليست الصّورةُ المحصّلةُ من «المعارف» لصُوفيٍّ شهوديّ ثمِلٍ بالحقّ حقّق اعترافًا أكبر في سبعينياته فقط بالأقلّ روعةً.

الرّوميُّ يتولّى الأمور:

وُلِد الرّوميُّ في السادس من ربيعٍ الأوّل عام ٦٠٤هـ، المطابق للثلاثين من أيلول عام ١٢٠٧م . ولا نعرف على جهة اليقين ما إذا كانت أمُّه ونساءُ العائلة عِشْنَ مع بهاء الدّين في وَخْش، ولكنْ لأنّ بهاءَ الدّين عاش هناك في بيتٍ لبعض السّنين، يبدو مرجَّحًا أنّهنّ

* ـ يشير إلى زواج عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب (رضى الله عنهم) من إحدى بناتِ الملِك الفارسيّ يَزْدَجِرْد [المترجم].

عِشْن هناك، وأنّ الرّوميّ وُلِد تبعًا لذلك في وَخْش. في عام ١٢١٣م، في أيّة حال، رحلت العائلةُ إلى سَمَرْقَنْد، ربمّا بسبب الاضطراباتِ السياسيّة التي حدثت في المنطقة واستيلاء الخوارزمشاه على المناطق المحيطة ببلخ. وينقل الأفلاكيّ (Af 16، 994) روايةً في شأن أنّ الرّوميّ كان في سنّ الخامسة وأخوه علاءُ الدّين في سنّ السّابعة عند خروجهم من خراسان. وسيوحي هذا بتاريخٍ أسبق يعود إلى عام ١٢١٢ أو ١٢١٣م (٦٠٩هـ). ومهما يكن، فقد يشير هذا إلى هجرة العائلة من وَخْش إلى سَمَرْقَنْد، لا إلى الهجرة من خراسان غربًا. وعلى أساس تاريخ ١٢١٧م الذي تبنّاه الأفلاكيّ موعدًا لوصول العائلة إلى مَلَطْيَةَ (وهو تاريخٌ ليس لزامًا أن يكون ثابتًا في ذاته)، قدّرتُ أنّ عائلة وَلَد غادرت خراسان في الرّبيع أو الصّيف من عام ١٢١٦م، عندما كان الرّوميُّ في سن الثامنة.

سيكون جلالُ الدّين الصّغيرُ (الذي حتّى هذا التاريخ لم يسمَّ الرّوميّ) قد بلغ التاسعةَ وهم في الطّريق، بعد أداءِ فريضة الحجّ في مكّة. في سنّ الرّابعة عشرة أو الخامسة عشرة، بعد أن درّس والدُه بعضَ الوقت في آقْ شَهْرْ، انتقلت العائلةُ إلى لارِنْدة، حيث أمضى الرّوميّ بقيّةَ عَقْدِه الثاني، وحيث تُوفّيت والدته. وهنا تزوّج الرّوميّ في عام ١٢٢٤م في سنّ السّابعة عشرة (Af 48) من جوهر خاتون، وهي فتاةٌ سافر والدُها معهم أو على الأقلّ عرَفَهم من سَمَرْقَنْد (ليس ممتنعًا أنّها والرّوميّ كانا مخطوبَيْنِ وهما طِفْلانِ). والأكثرُ ترجيحًا أنّ الرّوميّ كان يحضر دروس والده ويجلس إلى جانبه. وفي الوقت الذي دُعيت فيه العائلةُ للإقامة في قُونِية في عام ١٢٢٩م، كان لدى الرّوميّ ولدانِ، سلطانُ وَلَد وعلاءُ الدّين، وقد وُلِد أحدُهما في عام ١٢٢٦م (ليس ثمّةَ ذِكْرٌ لأنهما كانا تَوْأَمَيْنِ وهكذا سنفترض أنّهما لم يُولدا كلاهما في تلك السّنة). وعندما تُوفّي بهاءُ الدّين في عام ١٢٣١م بعد سنتين من التعليم في قُونِية، كان الرّوميّ في

سنّ الرابعة والعشرين (Af 48) ومضى على زواجه سَبْعُ سنين.

[٩٣] يحدّثنا سلطانُ وَلَد (SVE 193) عن أنّ «الملِكَ» جلالَ الدّين الرّوميّ حلّ محلّ والده في طلب المريدين، الصّغار والكبار، الذين عدّوا الرّوميَّ الوريثَ للجمال الرّوحيّ الذي تحلّى به والدُه. ووفقًا لما جاء في كتاب «هفت إقليم»، في أيّة حال، كان أمنيّةً للسّلطان علاء الدّين أن يشغل الرّوميُّ وظيفةَ والده (Iql 65). ويحدس براون Browne بأنها كانت أمنيّةً لبهاء الدّين أن يحلّ الرّوميّ محلَّه (BLH 2: 438).

كان الرّوميّ، شأنُه في ذلك شأنُ والده، عالمًا وزاهدًا، مميّزًا نفسَه بأنّه رئيسُ عُلماء الدّين ومَلِكُهم. ومثل والده، كتَبَ آراء فقهيّة، مبدّدًا الجهلَ بعلْمه،حتّى صار مفتيَ الشّرق والغرب (SVE 194). والظاهرُ،إذًا، أنّ بهاءَ الدّين درّس ابنَه الفِقْه، أو جعَلَ شخصًا آخر يعلّمه (لعلّه قاضي قُونِية؟). كان سلطانُ وَلَد في سنّ السادسة عشرة تقريبًا عندما وَفَد شمسُ الدّين إلى قُونِية؛ ويحدّثنا الأفلاكيّ عن أنّ سلطانَ وَلَد اعتاد أن يجلس بجانب والده ويخطئ النّاسُ في ظنّ أنّهما شقيقان (Af 26؛ وكان الرّوميّ في السّابعة والثلاثين من عمره في هذا الوقت). ومن المرجَّح، تبعًا لذلك، أنّ معرفةَ سلطان وَلَد في شأن أنشطة الرّوميّ إبّان تلك الفترة جاءت مباشِرةً. وبرغم أنّنا يمكن أن نقلّل من أهميّة المبالغة في ادّعاءات سلطان وَلَد في شأن الشهرة العالميّة لوالده في الفِقْه، إذا كان الرّوميّ قد كتبَ حتّى فُتْوى واحدةً فلابدّ من أنّه كان لديه «إجازة» للتدريس وللإفتاء في مسائل الفقه. كان الرّوميّ في سنّ تسمح له بأن يكون قد درسَ الفِقْهَ على والده وتضلّع في المتون الأساسيّة لدَرْس الفِقْه، إضافةً إلى القرآن.

تباينَ منهاجُ الفِقْه تباينًا كبيرًا من مدرسة إلى مدرسة، اعتمادًا على رغبات الواقف

الذي وقفَها، وكذلك على الاهتمامات الخاصّة للأستاذ الذي شغَلَ كرسيَّها في أيّة مرحلة (MRC 84). وعلى نحوٍ نموذجيّ، في أيّة حال، دار الموضوعُ الرئيس للتّعليم في مدارس مرحلة الرّوميّ حول كتيّبات الفِقْه المعترف بها للمذهب الخاصّ، مثلما يحدّده عَقْدُ الوَقْف (وهو عادةً المذهبُ الشّافعيّ أو الحنفيُّ في إيران، والشّام وآسية الصغرى). كان المنهاجُ في بعض المدارس أكثرَ تنوّعًا، متضمّنًا النحوَ وتفسيرَ القرآن والحديث، برغم أنّ بعضَ المعرفة لهذه كانت في العادة متطلّبًا قَبْليًّا لدراسة الفِقْه. وجرت العادةُ على أن لا يواصلَ الدّارسُ دراسةَ عِلْم الكلام إلّا بعد أن يكمل الفِقْهَ وأصولَ الفِقْه (انظر:MRC 80ff). وعلى سبيل المثال للفُرص الدراسيّة لمدرسةٍ بعينها، نذكر أنّه في منتصف القرن العاشر [الميلاديّ] كانت مدرسةُ البيهقيّ في نَيسابور تعقدُ ثلاثَ حلقات مختلفة في أوقات مختلفة من اليوم، حَلْقةٌ للفِقْه، و حَلْقةٌ للحديث، ودَرْسٌ للجميع في الوَعْظ. بعضُ المدارس كانت مخصَّصة في المقام الأوّل لدراسة الحديث لكنّ مثْلَ هذه المدارس كان يلقَّب بدار السُّنّة أو دار الحديث،، ولأنّ الأحاديث لم تكن تُعلَّم وفقًا لعقيدةٍ محدَّدة، اجتذبت مدرسةُ الحديث عددًا من الطلّبة العالَمّيين أكثرَ من مدرسة الفقه.

ولا نستطيع أن نعرف الوظيفةَ الدّقيقة لبهاء الدّين في مدرسة ألتونپا في السّنتين اللّتين قضاهما هناك. وبرغم أنّ المدرّس في إحدى المدارس كان يدرّس عادةً الفِقْهَ الإسلاميّ، لعلّ بهاء الدّين درّس منهاجًا أكثر توجّهًا نحو [٩٤] التصوّف. ربّما لم يتولّ وظيفةَ مدرِّس، بل وظيفةَ خطيبٍ أو واعظ. وعلى حدود الأناضول، حيث كانت المدارسُ قد أُنشئت حديثًا، ربّما لم تكن وظيفةُ مدرّس مطابقةً تمامًا للمفهوم التقليديّ

لمدرّس الفِقْه. ومن ذلك مثلًا أنّ الزاهدَ المتجوِّل الشّيخ الهرويَّ الموصليّ (تـ ١٢١٥م) اكتسب شهرتَه في بغداد وحلب واعظًا وصوفيًّا وصاحبَ كرامات. وربّما لم يكن الشيخُ الهرويُّ ضليعًا في الفِقْه، لكنّ أميرَ حلب الأيوبيّ، المِلكَ الظّاهر غازي، برغم ذلك بنى مدرسةً شافعيّة من أجله، وفيها دُفِن الشيخُ أخيرًا. عملَ الشيخُ الهرويُّ في المقام الأوّل في الوعظ هناك، قائمًا أيضًا بنوعٍ من المستشار الدّينيّ والناصح في مسائل الحرب لدى الأيوبيّين، وحتّى مسافرًا إلى الأناضول إبّانَ حُكم صلاح الدّين[١٩].

وإذا ما صحَّ أنّ بهاءَ الدّين درّس الفِقْه هنا، أمكننا أن نحدسَ بأنّ الرّوميّ عُيِّن نائبَ مدرّس أو معيدًا في هذه المدرسة تحت إشراف والده. ومن المرجَّح أكثر، في أيّة حال، أنّ بهاء الدّين درّسَ حلقاتٍ عامّةً في الدّين لا مقرّراتٍ تفضي إلى مُساوٍ لدرجةٍ في الفِقْه. وبرغم ذلك، لعلّ الرّوميّ عَمِلَ نائبًا لوالده في تدريس الواجبات. ومن ملاحظةٍ في الحديث ٤٢ في «فيه ما فيه» (Fih 156)، نستطيع أن نستنتج أنّه حالمًا أصبح الرّوميّ مدرّسًا مشهورًا جديرًا بهذا الاسم، تردّد المنهمكون في منهاجٍ تقليديّ للعلوم الدّينيّة في الالتحاق بصفوفه خوفًا من أنّهم قد يتركون حِرْفتهم وينسون العِلْمَ. ويشير الرّوميُّ إلى أنّ الأمرَ عكسُ ذلك، فإنّ عِلْمَهم سيغدو مفعمًا بالحياة، لأنّ العلومَ الدّينيّة التقليديّة هي فقط جَسَدُ العِلْم، بينما يدرّس الرّوميُّ الرّوحَ التي تُحييهم. وتبدو هذه إشارةً واضحة إلى أنّ المنهاجَ الذي درّسه الرّوميُّ في ذروة شهرته لا يؤهّل صاحبَه لنَيْل «الإجازة» في تدريس الفِقْه، وفي مقدورنا أن نفترض أنّ الشيء نفسَه كان صحيحًا فيما يتّصل بوالده.

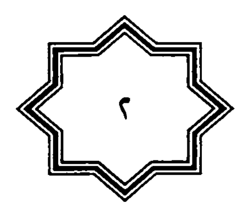
وأيًّا كانت المهمّاتُ التّدريسيّة لبهاء الدّين، استمرّ في أغلب الظّن في الوعظ، ولابدّ من أن يكون الرّوميُّ قد تعلّم كيف يُلقي موعظةً جميلة. وإذا كان الرّوميّ شابًّا في مقتبل

العمر، لم يكن ثمّة سببٌ أساسيٌّ لعدم احتفاظ الرّوميّ بوظيفة والده. ويذكر لنا الزّرنوجيُّ أنّ الطلبةَ كان مفروضًا عليهم إجلالُ أبناء مدرّسهم وأفراد عائلته الآخرين، فكانوا يقفون عندما يدخلون (Zar 33) . ولأنّه كان مفروضًا على الطّلبة أن لا يجلسوا قريبين من مدرّسيهم إبّانَ الدّروس، بل في نصف دائرةٍ على بُعدٍ دالّ على الاحترام (Zar 36-7)، سيُنظَر إلى إجلاس بهاء الدّين الرّوميَّ إلى جانبه على أنّه أمرٌ ذو مغزى، نوعٌ من العلاقة المرئيّة لَوضْع الرّوميّ بوصفه خليفةً. وقد جرت العادةُ أنّ المدرّس كان يقوم (أو يحاول أن يقوم) بترتيبات لنقل وظيفته إلى ابنٍ أو طالبٍ مختار بُعيد وفاته. وفي معظم الأحيان كانت أوقافُ المدرسة تُكتَبُ على نحوٍ صارت فيه الأستاذيّةُ أو رياسةُ المدرسة وراثيّةً فعليًا. ولذلك يمكن الرّوميَّ أن يكون قد ظفر بوظيفة والده في المدرسة في قُونِية حتّى إن كان لمّا يزَلْ غيرَ معترَفٍ به على نطاق واسع فقيهًا أو عالِمًا مكتملًا في ذاته. ولعلّ علاء الدّين كيقُباذ أنشأ وقفًا خيريًّا يجعلُ بهاءَ الدّين وأولادَه مدرّسين أو وعّاظًا وراثيّين لمدرسة التونپا.

[٩٥] والحقيقةُ أنّه كان هناك سوابقُ كثيرة لتحويل مدرسةٍ من المدارس إلى أولاد قاصرين. فمدرسةُ الصوفيّ أبي عليٍّ الدّقّاق، التي بُنيت في نيسابور في عام ١٠٠١م، نُقِلت إلى ابنته الصغيرة السّنّ إلى أن تزوّجت من الصوفيّ الشّهير أبي القاسم القشيريّ (تـ ١٠٧٣م)، وبعد ذلك صارت هذه المنشأةُ معروفةً باسم «المدرسة القُشيريّة»، محوَّلةً في الظاهر إلى زوجها. ويبدو أنّ هذه المدرسةَ عَمِلتْ زاويةً للصّوفيّة أكثرَ منها مدرسةً للفِقْه، حيث تُقدَّم فيها المواعظُ والأنشطة الصوفيّة؛ ولا يأتي ذِكْرٌ محدَّدٌ لصفوف تدريس الفِقْه أو المجادَلات الفقهيّة، برغم أنّ القشيريّ دُرِّسَ الفِقْهَ وكان ضليعًا في

عِلْم الكلام الأشعريّ، زيادةً على التصوّف (الذي ألّفَ فيه كتابًا شهيرًا). وحتّى في مؤسّسةٍ شِبْهِ رسميّة مِثْل نظاميّة نيسابور، عندما تُوفّي المديرُ الأوّلُ، إمامُ الحَرَمَيْنِ الجُوَينيُّ، في عام ١٠٨٥م، نُقلت رياسةُ المدرسة إلى ابنه، أبي القاسم مظفَّر، برغم أنّه كان في سِنّ الثّامنة عشرة فقط. وعندما قُتِل أبو القاسم في عام ١٠٩٣م، أصبح أحدُ تلاميذ إمام الحَرَمَيْنِ الرّئيسَ [٢٠].

وتوجَد حالاتٌ أُخَر، في أيّة حال، قُبِلَ فيها التلاميذُ في الأستاذيّة إذا كان أبناءُ المدرّسِ المتوفّى دون السّن المطلوبة، على الأقلّ إلى أن يكونوا قد أنهوا المقرّرات الدّراسيّة لتخصّصهم (MRC 170 -71). وربّما لم يظفر الرّوميّ بوظيفة والده؛ ولعلّها قد ذهبت إلى واحدٍ من المريدين الأكبر سنًا. وحتّى إنْ كان الرّوميّ قد حصَلَ على «إجازة» لتدريس الفِقْه في قُونِية، لم يكن والدُه بهاءُ الدّين ـ برُغم ادّعاءات كُتّاب مناقب الأولياء عكسَ ذلك ـ أحدَ الفَقهاء الأكثر احترامًا في عصره. وفي أيّة حال، فإنّ تأكيدَ كفايتكَ العِلْميّة من واحدٍ من العلماء في قُونِية لن يكون قد حمَلَ معه عينَ درجة الموثوقيّة لشهادةٍ ممنوحةٍ من واحدٍ من العلماء في المراكز الرّسميّة، حلب أو دمشق أو بغداد أو إيران. وإنّ شهادةً ممنوحةً من شخصٍ غَيْرِ قريبٍ معروفٍ خارج حدود الأناضول السّلجوقيّة كانت ستعزِّزُ منزلةَ الرّوميّ ونفوذَه ومنزلةَ مدرسةِ عائلته ونفوذَها. وهكذا لا ينبغي أن يأتي مُباغتًا أنّ سيّدَ برهان محقّق، معلّمَ الرّوميّ اللّاحق، أرسله للدراسة على شيوخ العِلْم المعترف بهم في ذلك العصر في سورية.



سيِّد برهان الدّين محقِّق التِّرمذيّ

سهلٌ أن تفرَّ من كلّ شيء، لكنّه صعبٌ جدًّا أن تفرَّ من نفسِك. وإنّ منبع آفاتِكَ هو النفسُ. وما لم تغدُ كالعَدَم وتقتلْ نفسَك وإرادتَك فلَنْ تتحرّر من بلائكَ. فمُت قبْلَ الموت وادفِنْ نفسَك في قبْر مخالفة النّفس وكنْ سعيدًا (Bor 69-70).

يجعل الأفلاكيُّ (Af 56) وسپهسالارُ الاسْمَ المعطى لبرهان الدّين «حُسَينًا»، لكنْ يبدو من كتابه «المعارف» (Bor 28, 41, 42) أنّ برهان الدّين أشار إلى نفسه أو كان معروفًا عمومًا لدى الآخرين باسمه المستعار، محقِّق، الذي يعني «المكمِّل» أو «الواصل إلى الحقّ». لقَبُه، بُرهانُ الدّين، يعني حجّةَ الحقّ، وهو لقَبٌ ليس غيرَ شائعٍ للعلماء أو أرباب الوَرَع في إيران في القرون الثلاثة التي أعقبت القرنَ العاشر الميلاديّ. وكاتبا سيرته كلاهما يدعوانِه أيضًا عارفَ الأسرار (سيّد سِرّدان ـ بالفارسيّة)، مُوحِيّيْنِ بقُدرةٍ على قراءة قلوب الرّجال. ويسمّيه الرّوميُّ «بُرهان محقّق التِّرْمِذيّ»، لكنّ الاسمَ يكتسب أحيانًا أداة التعريف العربيّة في المؤلّفات المتأخّرة، وهكذا نجدُ برهان الدّين الحُسَين التِّرْمذيَّ، مثلما يغدو بهاءُ الدّين وَلَد بهاءَ الدّين الوَلَد. وفي المتون الأولى، تُهجّى مدينةُ تِرْمِذ بـ «الذّال»، أمّا في العهود المتأخّرة فقد كانت تُكتب غالبًا بـ «دالٍ» هكذا «تِرْمِدْ».

مؤلّفاتُ برهان:

ظلّت تعاليمُ برهان الدّين محقّق، مثل تعاليم بهاء الدّين، غيرَ منشورة، ربّما في صورة حواشٍ دوّنها مريدُوه، الذين ربّما يكون الرّوميُّ أحَدَهم. وإن حدَثَ أنّها جُمعتْ وقُدِّمت لبرهان الدّين لأَخْذ استحسانه وقبوله، فلا يظهر أنّه وزّعها على نطاق واسع أو نشَرَها. ولا توجدُ إشارةٌ إلى وجود كتابٍ «منشور» لبرهان الدّين في مؤلّفات الرّوميّ أو سلطان وَلَد أو سپهسالار أو الأفلاكيّ. ويروي الأفلاكيّ [٩٧] حكاياتٍ أو ينسبُ تعاليمَ إلى برهان الدّين، يمكن أن تُرجَع نواتُها إلى «**المعارف**»؛ ويظهر في أوقاتٍ كثيرة، في أيّة حال، كأنّ مقبوساتِ الأفلاكيّ تأتي من معرفة تقليديّة شفويّة متداولة بين المريدين المولويّين أكثر مما تأتي من مخطوطات «**معارف**» برهان الدّين التي بقيت حيّةً إلى زماننا. وبرغم أنّ تعاليمَ برهان لم تُدرس حتّى الآن إلّا على نطاق ضيّق، نشَرَها بديعُ الزّمان فروزانفر مع تفسيرِ سورتين من سُوَر القرآن، ليست نسبتُه إلى برهان ثابتة تمامًا:

> سيِّد برهان الدّين محقِّق، المعارف: مجموعةُ مواعظ سيِّد برهان الدّين محقِّق التِّرمذيّ وكلماته؛ مع تفسير سورتي محمّد والفَتْح، بتحقيق بديع الزمان فروزانفر ([طهران]: نَشْر ادارهٔ كلّ نگارش وزرات فرهنگ [١٣٤٠ هش/ ١٩٦١م] xxvi + ٢٣٤ص).

عثر فروزانفر أوّلًا على نسخةٍ جزئيّةٍ للعمل في مخطوطةٍ (رقم ٥٦٧ في مكتبة سليم آغا في إستانبول) تتضمّن اختيارًا من مؤلّفات مؤسّسي الطريقة المولويّة، يشتمل على **معارف** بهاء الدّين وَلَد، وما يُسمّى «**المجالس السبعة**» للرّوميّ وكتابه «**فيه ما فيه**»، **ومعارف** سلطان وَلَد، و**مقالات** برهان الدّين (الأوراق ٣٠٢ ـ ١٥) و**مقالات** شمس

تبريز وهذه المجموعةُ لم تكن معروفةً ولا منتشرةً على نطاق واسع، لكنّه قُصِد بها على نحو واضحٍ أن تكون مادّةً لدراسة المريدين المتقدّمين. ولأنّ مَتْن **معارفِ** برهان الدّين الذي تضمّنته هذه المخطوطةُ كان ناقصًا على نحو جليّ، بحث فروزانفر عن نُسَخٍ إضافيّة للكتاب واكتشف مُجتبى مينوي سريعًا نسخةً في متحف مولانا في قُونِية. هذه النسخةُ، التي انتُهي من نَسْخها في العاشر من شباط عام ١٢٨٨م (٦٨٧هـ) بيد شخصٍ اسمُه أرغون بن أيدمر بن عبد الله المولويّ، وهو مريدٌ للطريقة المولويّة، يرجعُ تاريخُها إلى نصف قرنٍ فقط بعد وفاة برهان الدّين. ويتضمّن التّدوينُ على الغلاف العنوانَ «**معارف سيِّدِنا... الشيخ برهان الدّين محقِّق**»، مع سلسلة طويلة من صُوَر التبجيل، معرِّفةً إيّاه بالوريث الرّوحيّ لبايزيد والجُنَيد، والجوهر للأولياء جميعًا، وهلمّ جرّا.

وتتضمّن مخطوطةٌ إضافيّة من ٢٥٦ ورقة نَسَخَها شخصٌ اسمُه درويش جذبيّ مولويّ في شباط ١٥٩٧م (رجب ١٠٠٥هـ)، وتعودُ الآنَ إلى مكتبة فريدون نافذ أوزلوق، نسختين من «**معارف**» بهاء وَلَد، ورسالتين قصيرتين منسوبتين إلى بهاء الدّين وَلَد، و«**معارف**» برهان الدّين (١٣ ورقة). ومن سوء الحظّ أنّ فروزانفر لم يكن لديه الوقتُ لإدخال هذه في طبعته المنشورة لـ «**معارف**» برهان. وتوجدُ أيضًا مخطوطةٌ أخرى (برقم ١٤٥ في قُونِية) تتضمّن «**معارف**» برهان الدّين ويرجع تاريخُها إلى ١٣٥٣م (٧٥٤هـ)، وقد عبّر فروزانفر عن الرّغبة في إعادة طبع نصّ «**معارف**» برهان مستعمِلًا هاتين المخطوطتين الأخيرتين.

موجودٌ أيضًا في طبعة فروزانفر لـ «**معارف**» برهان الدّين تفسيرانِ لسُوَرٍ من القرآن، سورة محمّد وسورة الفتح. ويحاكي هذان التفسيران في الأغلب التفسيرَ العربيّ للسُّلَميّ

(تـ ١٠٢١م)، «**حقائق التفسير**». وبرغم افتقاد الدليل الموضوعيّ على المؤلّف الحقيقيّ، يشعر فروزانفر (Bor k j) بأنّ دليل الأسلوب يشير إلى أنّ برهان الدّين محقِّق هو المؤلّف.

[٩٨] ترجعُ المادّةُ الموجودة في «**معارف**» برهان الدّين إلى المرحلة التي عمل فيها مرشدًا روحيًّا للرّوميّ: من وصوله إلى الأناضول قريبًا من عام ١٢٣٢م، بعْدَ سنةٍ من وفاة بهاء الدّين وَلَد، حتّى وفاتِه في عام ١٢٤١م تقريبًا. وهي تؤكّد أنّ برهان الدّين عدّ نفسَه مُريدًا لبهاء الدّين (Bor 21):

أرى الأنبياءَ والأولياءَ في اللّوح المحفوظ؛ أعرفُ كلَّ واحدٍ منهم. وبعدَ أحمدَ المرسَلِ وُجِد كثيرٌ من الأولياء، لم يكن لأحَدٍ منهم منزلةُ سيِّدنا بهاء الدّين، ليس في هذا مُراءاةٌ.

وتؤكّدُ أيضًا أنّ الرّوميَ كان في ذلك الحين يُدعى مولانا (سيّدنا) في حياة برهان الدّين، نظرًا إلى أنّ برهان الدّين يشير إلى بهاء الدّين بـ «مولاناى بُزُرْگ»، أي مولانا الكبير، للتمييز بين الاثنين. وتُظهِر فضلًا عن ذلك أنّ بهاء الدّين أستاذٌ مهتمٌّ بتنمية علاقةٍ استثنائيّة مع مريديه الخُلّص (Bor 67-8):

مولانا الكبيرُ، رضي اللهُ عنه، قال: تتبعتُ القرآنَ كلّه، فأدركتُ أنّ حاصلَ معنى كلِّ آيةٍ وكلّ قصّةٍ هو هذا: «أيّها العبدُ، انقطعْ عن غيري؛ فإنّ الذي تُصيبُه من غيري تُصيبُه منّي من دون مِنّة الخَلْق، وما تحصلُ عليه منّي لا تحصلُ عليه من أحَد. ويا مَنْ اتصلَ بي، اتّصِلْ بي أكثرَ.

وفي «**المعارف**» يدعو برهانٌ، مخاطبًا الرّوميّ فيما يبدو (الذي ينبغي تبعًا لذلك أنّه كان حاضرًا الموعظة)، أن ينال الرّوميُّ منزلةَ والده (Bor 24):

أبلغكَ اللهُ تعالى درجةَ والدكَ. لم تزدْ درجةُ أحدٍ عليها، وإلّا دعوتُ: «عدّاهُ

اللّهُ إيّاها». لكنّها المنتهى، وليس ثمّة سبيلٌ للزيادة عليها، و«إنّ إلى ربّك المنتهى».

وينسبُ الرّوميُّ إلى برهان الدّين القدرةَ على مناقشة نقاطٍ دقيقة جدًّا نتيجةً لمطالعته كتبَ المشايخ وأسرارهم ومقالاتهم (Fih 111). ويوافق فروزانفر على أنّ برهانَ الدّين قدّم مناقشاتٍ بعيدة النظر، معبّرًا عنها غالبًا على نحو أكثر لباقةً ممّا نجده في الأعمال النّثريّة لصُوفيّةٍ أكثر شهرةً (Bor yd).

تعاليمُ برهان:

الدّنيا سقفُ جهنّم. ترى كلَّ هذه الأزهار والأنوار والمسرّات والرّغبات، أمّا في الدّاخل فيوجد ألْفُ عذاب. وعندما يُخبرك إنسانٌ بأنّه في النهاية سينهارُ هذا السّقفُ و«التفّتِ السّاقُ بالسّاق» [K 75: 29]، فاحذَرْ من أن تغترّ فوقَ السّقف بالشّقائق والرّياحين (Bor 48).

وإذا ما قاومَ العبدُ طريقَ جهنّم، المغطّى بإغواءاتها وإغراءاتها، فسيجعلُه اللهُ جديرًا بمنزلةٍ قريبةٍ منه، ويلفّه برداءٍ من الرّحمة الأزليّة ويطهّر ظاهرَه وباطنَه من أيّ نفاق. وبعد هذا «لن يبقى مجالٌ في داخله لمحبّة أيّ شيء آخر. قُوتُه سيكون ذِكْرَ المعشوق »(Bor 19).

[٩٩] وهذا، إذًا، يقدِّم الأساسَ المنطقيَّ لإصرار برهان على قَتْل النفس (Bor 50, 54):

كلُّ ما هو مُخالِفٌ للنفّس يقرّبُنا وكلُّ ما هو موافِقٌ للنّفس يُبعدنا.
إذا خالفتَ النّفسَ الأمّارة، كان اللهُ تعالى على سِلْمٍ معك؛
وإذا صالحتَ النّفسَ، صرتَ في حربٍ مع الله..

وعلى غرار الصوفيّة قَبْلَه، عَلّمَ برهانٌ أنّ «الجسدَ الفاني يموتُ أمّا الرّوحُ فباقٍ ولا يموت، ذلك لأنّه (Bor 17):

في عالَمٍ يوجدُ فيه العقلُ والإيمان
يكون موتُ الجِسْم ولادةً للرّوح

ومن هنا نجد برهان الدّين، مِثْل تلميذه الرّوميّ، يحضّ على «الموت قبْلَ الموت» :(Bor 19, 57, 69)

إنّ لُبَّ العبادةِ هو إفناءُ النّفس، وبقيّةُ العبادة ليست سوى القِشْر.
وما لَمْ تَفْنَ عن هذا المستوى من الوجود، فلَنْ تحصلَ على وجودٍ من وجوده [تعالى].
فمُتْ قبْلَ الموت وادفِنْ نفسَك في قبر مخالفة النّفس وابتهجْ.

الغرورُ والاشتهاءُ والغضبُ والحسد، كلُّ هذه الخلائق المتأصّلة في الطبيعة البشريّة تعوقُ تقدّمنا الرّوحيّ. يدعو برهانٌ الحسدَ صفةَ «كَلْب» النفس لأنّه يتغذّى على جيفةِ الدّنيا (Bor 31)، مشيرًا إلى حديثٍ متداولٍ بين الصوفيّة: «الدّنيا جيفةٌ وطُلّابُها كلابٌ». ولهذا السّبب نحتاج إلى أن نقوّي ميولَنا الرّوحيّة من خلال تمرين نَفْي الذّات، مثلما نقطعُ قصبةَ القَلَم ونشذّبها قبْلَ أن تغدو جديرةً بأصابع الرّحمن وتستطيع كتابة كلماتِ الله (Bor 34).

يحضّ برهانٌ على الصّوم لأنّه خيرُ الرّياضات الرّوحيّة، مؤكّدًا أنّه حتّى إن أخفق الطّمّاحُ في الرّياضات الرّوحيّة الأُخَر فإنّ الالتزام الدّقيق بالصيام في ذاته سيضمن أنّه يحقّقُ شيئًا في الحياة. وكلُّ الأنماط الأُخَر للرّياضات الصوفيّة، مُقارنةً بالصّيام، تبدو

مجرّد تُرّهات (بازيچه ـ بالفارسيّة ـ Bor 20). وبرغم أنّ برهانًا يعلّم أنّ الإنسانَ لا يستطيع أن يُميتَ الجسدَ جوعًا، لأنّ صورتَنا الجسديّة قد أُعطيت إلينا لتكون أداةً للتفكّر وذِكْر الله (Bor 11)، تجعلُنا ممارسةُ إفناء النّفس أكثر تُقًى (Bor 14-15):

إنّ مصباحَ نور الإيمان يُضاءُ داخلَ زجاجة جسد المؤمن. جسدُ العارفِ بفَضْل المجاهدة يغدو مِثْلَ زجاجةٍ يسطع منها نورُ الإيمان...إنّه نورٌ وُضِع في عين طينة آدم، وذلك النّورُ لا يظهرُ إلّا بالمجاهدة. وكلّما ازداد القسرُ سماكةً ازداد اللّبُّ ضعفًا وخفاءً. وكلّما ضاق القشرُ ورُقّق بالمجاهدة، استمدّ نورَ القوّة من هذا المعنى، مثلما أنّه كلّما رقّتْ قشرةُ جوزةٍ امتلأ قلبُها، ومِثْلُ ذلك في شأن اللّوز والفستق، كلّما غلُظ القشرُ ضعُفَ اللّبُّ.

[١٠٠] الصّومُ الذي هو أساسًا إمساكٌ عن الطعام والشّراب يمارسه المسلمون جميعًا في ساعات النهار في شهر رمضان ويمارسه الصوفيّة أيضًا في أوقاتٍ أُخَر كثيرة، يفهمُه برهانُ الدّين زيادةً على ذلك بمعنى أوسع وذلك بوصفه تَرْكًا للأشياء الدّنيويّة (مثلما فعَلَ الغزاليُّ قبْلَه). بل يشير برهانٌ إلى تقسيم الصوفيّة الصّيامَ على ثلاثة مستويات، حاضًّا المؤمنين على أن يتجاوزوا الصّيامَ عن الطعام والنساء، يتجاوزوا «الصّومَ الخاصّ» عن ارتكاب الذنوب من جانب أيّة جارحةٍ من الجوارح، ويجتهدوا لبلوغ «صيامِ الخاصّة»، الذي يتمثّل في ترك كلّ ما سوى الله (Bor 20).

والحقيقةُ أنّ اللّغةَ المجازيّة للصّيام والأكل والهَضْم تَظهر تكرارًا في صورة استعارةٍ لوَضْع الإنسان في الدّنيا (مثلًا:Bor 13-14, 18, 23 إلخ). وفي موضعٍ واحدٍ يشبّه برهانٌ الكلماتِ التي يثيرها الغضبُ بأكْل خبز الفُرْن الحارّ الذي

سيحرق الفم. ولذلك علينا أن نهدأ قبْلَ أن نتكلّم، الأمُر الذي يوضحه برهانٌ من خلال حكاية تقول إنّ عليًّا، سيفَ الحقّ، هجم عليه أحدُ الكفّار وبصق في وجهه، الأمرُ الذي أثار غضبَ عليّ. لم يضربه عليّ، في أيّة حال، وعندما دنا منه أنصارُه ليبيّن لهم السّبب، أوضح عليّ أنّ غضبه أفسد نيّتَه: لو أنّه ضُرِب، لما كان ذلك بسيف الحقّ، بل بسيف النّفس (Bor 2-3). تعلّم الرّوميّ هذه القصّةَ من شيخه، برهان، وفيما بعد فصَّل فيها القولَ في المثنويّ (M1: 3721 ff).

يظهرُ برهانٌ شخصيةً ذاتَ نزوع زُهديّ وواعظًا مثقّفًا لكنّه عمليّ، شبيهًا جدًّا ببهاء الدّين وَلَد في نواحٍ كثيرة، وملهِمًا كبيرًا جدًّا للرّوميّ في مناهجه التعليميّة. وبرغم ذلك، لم تكن مطامحُ برهان مقتصرةً فقط على الظفر بالتقوى من خلال ممارسة نَفْي الذّات؛ فقد شارك أيضًا في الهدف الصوفيّ المتمثّل في التوحّد مع المعشوق، الذي لا يكون إخضاعُ الذّات سوى شَرْطٍ قَبْليّ له. على الإنسان أن يتوق إلى الحقيقة مثلما تتوق السّمكةُ إلى الماء، ليس فقط إلى غديرٍ أو جدولٍ، بل إلى المحيط، وهكذا يمكن السّمكةَ أن تغدو تمساحًا «لابدّ من بحرٍ لكي تغدو السّمكةُ تمساحًا» (Bor 21).

يقدّم برهانٌ هذا البيانَ في سياق مناقشةٍ للشيخ أو الوليّ الصوفيّ، وعلى وجه التخصيص بهاء الدّين وَلَد، ويؤكّد أنّ الوليّ الصوفيّ وحْدَه يفهم جيّدًا المعنى الحقيقيّ للإسلام، مؤيّدًا الادّعاءَ بهذا المقبوس من القرآن: «أولئك كتبَ في قلوبهم الإيمانَ...»

(K 58: 22). وفي حديثٍ مشهورٍ، يستشهد به الشّيعةُ كثيرًا، يقولُ محمّد في آخر سنيّ حياته إنّه يترك وراءه شيئين مهمّين، كتاب الله وآل بيته. وفي إلماعةٍ إلى هذا

الحديث، يعيِّن برهانٌ هويّةَ المرشد الرّوحيّ الصوفيّ أو الوليّ بأنّه الكتابُ المجازيّ وآلُ بيت النّبيّ (Bor 22):

كتابُ اللهِ باطنُ الشيخ... الكتابُ هو المعنى الذي توارى فيه، والعترةُ هم جسمُ الشيخ. ولأنّه ليس لديك الأهليةُ لقراءة الكتاب، تُعلّمك العِتْرةُ سِرَّ ذلك الكتاب.

ولأنّ الأمر كذلك، على الإنسان أن يحاكي أولياءَ الله، الذين قد تفنى أجسادُهم، لكنّ قلوبَهم تعيش سرمديًّا وتؤلّفُ نقطةَ الأفضلية لدينا لرؤية الحقيقة (Bor 24). وبمحاكاة أولياء الله هؤلاء، نستطيع ترويضَ نفوسنا [١٠١] الأمّارة بالتخلّص من صفاتها الفانية وتغذية الطبيعة السَّرْمديّة والسّامية للنّفس، «النّفس المطمئنّة» التي ميّزَها الغزاليُّ ومفكّرون صوفيّون آخرون (Bor 24). يقف الوليُّ مِثْلَ شجرةٍ عظيمةٍ للدين، جذورُها عند الله، وفروعُها تُظِلّ البشر (Bor 22, 25)؛ وعلى المريد أن يطلب ظلَّ الشّيخ ليكون ملجأً يظلّه من شمس الدّنيا الحارقة (Bor 41).

الأولياءُ، مثل الصوفيّ الشهير منصور الحلّاج، يعبِّرون عن معرفةٍ للحقّ تُعدّ كفرًا في أفواه الآخرين (Bor 26):

فِرْعونُ، عليه اللعنةُ ، قال: «أنا ربُّكُم». استعمالُه كلمةَ «أنا» كان لعنةَ الله عليه. وقال منصور: «أنا الحقُّ» واستعمالُه كلمةَ «أنا» كان رحمةً من الله.

وسيشير الرّوميّ فيما بعد في المثنويّ إلى هذه المفارقة، التي أشار إليها برهان، في الاختلاف الواسع بين ادّعاءِ فِرْعون وادّعاء منصور الحلّاج (M2: 305):

إنّ قولَ «أنا الحقُّ» كان على شفةِ المنصور نورًا.
وكان قولُ «أنا الله» على لسان فِرْعونَ زورا.

في الحديث ٥٢ من **فيه ما فيه** (Fih 193)، يبيّن الرّوميُّ أنّ الإصرار على ثنائية الذّات والموضوع يختفي إذا ما غمر الإنسانُ نفسَه في الإلهيّ، وهذه العبارةُ، «أنا الحقُّ»، في هذه الحال تعكسُ فعليًّا غايةَ التواضع لدى القائل، أمّا أن تقول: «أنتَ اللهُ، وأنا عبدٌ» فقد أثبتّ وجودًا لنفسكَ أيضًا وأصررتَ على الثّنائيّة.

يصفُ برهانٌ المعلّمَ الرّوحيَّ أو الشيخَ بأنّه يمتلك شَعَرًا أبيضَ تمامًا من دون أيّة ضفيرة سوداء (Bor 35)، وهو مميّزٌ ماديّ يفصّله الرّوميُّ في المثنويّ. وتبدو تعاليمُ برهان في شأن طبيعة صلة المريد بشيخه مؤثِّرةً في صياغة علاقة الرّوميّ فيما بعد بـ «شمس». يقول برهانٌ إنّه على المريد ألّا ينظر إلّا إلى شيخه هكذا لعلّ احترام الشيخ للمريد يزيد (Bor 36)، لأنّ الشيخ مِثْلُ المرآة تنظر إليكَ بقدر ما تنظر إليها (Bor 47). وبالشّيخ، لا يقصدُ برهانٌ فيما يبدو أيَّ شيخ عاديّ، بل قطبَ العالمِ الرّوحيّ the spiritual axis mundi ، الذي على المريد أن يعتبره حاضرًا في الأوقات كلّها (Bor 36).

ويقرِّر برهانُ الدّين، مثلما لوحظ قبْلُ، أنّ بهاء الدّين كان أكملَ وليّ رآه. وبرغم ذلك، يدّعي برهانٌ أيضًا منزلةً عاليةً جدًّا لنفسه؛ ففي تلاعب بارعٍ بالكلمات يستعمل لقَبَه، «محقِّق»، الذي يُشتقّ من الجذر نفسه لـ «الحقّ»، (وهو تعبيرُ الصوفيّة عن الذّات الإلهيّة وراء الألوهية والصّفات)، يقولُ برهانٌ: «بين الحقّ و «محقِّق» لا يبقى قِيدُ شَعْرة» (Bor 28). ويشبِّه أولياءَ الله أو أحبّاءه بالبَدْر السّاطع، اللّاشرقيّ واللّاغربيّ (إشارة إلى الآية القرآنيّة الشهيرة في شأن النّور، K 24: 35) ويقول عن نفسه إنّه صار مصدرًا للنّور (Bor 28)، أشرق قلْبُه بنور معرفة الله (Bor 30).

[١٠٢] الدّارسةُ الدّينيّة قد تكون المفتاحَ للتقدّم، لكنّ الإنسانَ لا يمكنه أن يبلغ مِثْلَ هذه المنزلة من عِلْم الأوراق، لأنّ عِلْمَ الظّاهر زائلٌ ولا يعمل إلّا في صورة وسيطٍ للاقتراب من جناب الحقّ. يوضح برهانٌ: «صرتُ مبتدئًا بكمال العِلْم؛ لأنّني وصلتُ إلى المعلوم، فماذا يفيدني العِلْمُ. ومن غاية كمال العِلْم ألّا يكون لديّ عِلْمٌ، لأنّه عندما يكتملُ ذِكْرُ الرّبّ يحصُلُ النسيانُ لغيره؟... (Bor 26). ويحذّر، مردّدًا صدى أحد الأحاديث، من أنّ كثيرين ممّن يفسّرون القرآنَ يفسّرونه خطأً أو بغَباءٍ (Bor 48-9). فإنّ معظمَ النّاس يفسّرون قولَه تعالى: «واذكرْ ربّكَ إذا نسيتَ» (من K 18: 24) بمعنى أنّ الإنسان ينبغي أنّ يتذكّر الله في تلك اللحظات التي لم يكن فيها في المقام الأوّل في وعينا. وعند برهانٍ أنّ أهل المعاني يقولون إنّه بسبب أنّ العاشق يستحيل عليه أن ينسى المعشوق، تعني هذه الآيةُ على الأرجح أنّ العاشق سيصل إلى حالةٍ ينسى فيها كلَّ شيء إلّا الله. إنّه عندئذ فقط تنطبق الآيةُ «واذكرْ ربَّكَ إذا نسيتَ» على كلّ ما عداه، أي: نسيتَ كلّ ما عداه [تعالى] (Bor 26).

يحاولُ برهانٌ عندئذ أن يثبت أنّ البحثَ الرّوحيّ، الذي يوجِّهُهُ أحبّاءُ الله هؤلاء، ينبغي أن يأخذنا في رحلة اكتشافٍ داخليّة، تمييزِ لخَبَث النّفس من الجوهر الإلهيّ للنفس (Bor 56):

إنّ عندنا نفسَيْنِ اثنتين، نفسًا مظلمةً كاللّيل وأخرى ساطعةً كالشمس. فإذا ما أضعفْنا هذه النفسَ بالرّياضات وعمليّات الصّقل فإنها ستضعُف، ويظهر ذلك الرّوحُ ويحلّ النهارُ محلَّ اللّيل.

هكذا تكون معرفةُ النّفس والاطلاعُ على حالها الأساسَ لكلّ فَهْم (Bor 18):

إلى المعلوم، فماذا يفيدني العِلْمُ. ومن غاية كمال العِلْم ألّا يكون لديّ عِلْمٌ، لأنّه عندما يكتملُ ذِكْرُ الرّبّ يحصُلُ النسيانُ لغيره؟... إنّ ذِكْر الله يغدو كاملًا عندما ينسى الإنسانُ كلّ شيءٍ إلّا الله (Bor 26). ويحذّر، مردّدًا صدى أحد الأحاديث، من أنّ كثيرين ممّن يفسرون القرآنَ يفسّرونه خطأً أو بغَباءٍ (Bor 48-9). فإنّ معظمَ النّاس يفسّرون قوله تعالى: «واذكرْ ربّكَ إذا نسيتَ» (من K 18: 24) بمعنى أنّ الإنسانَ ينبغي أنّ يتذكّر الله في تلك اللحظات التي لم يكن فيها في المقام الأوّل في وعينا. وعند برهانٍ أنّ أهل المعاني يقولون إنّه بسبب أنّ العاشق يستحيل عليه أن ينسى المعشوق، تعني هذه الآيةُ على الأرجح أنّ العاشق سيصل إلى حالةٍ ينسى فيها كلَّ شيء إلّا الله. إنّه عندئذ فقط تنطبق الآيةُ «واذكرْ ربَّكَ إذا نسيتَ» على كلّ ما عداه، أي: نسيتَ كلّ ما عداه [تعالى] (Bor 26).

يحاولُ برهانٌ عندئذ أن يثبت أنّ البحثَ الرّوحيّ، الذي يوجِّهُهُ أحبّاءُ الله هؤلاء، ينبغي أن يأخذنا في رحلة اكتشافٍ داخليّة، تميزِ لخَبَث النّفس من الجوهر الإلهيّ للنفس (Bor 56):

إنّ عندنا نفسَيْنِ اثنتين، نفسًا مظلمةً كاللّيل وأخرى ساطعةً كالشمس فإذا ما أضعفْنا هذه النفسَ بالرّياضات وعمليّات الصّقل فإنها ستضعُف، ويظهر ذلك الرّوحُ ويحلّ النهارُ محلَّ اللّيل.

هكذا تكون معرفةُ النّفس والاطلاعُ على حالها الأساسَ لكلّ فَهْم (Bor 18):

العلمُ هو عِلْمُ المعرفة. فإذا لم تعرفْ شيئًا، وعرفتَ وفهمتَ نفسَك، فإنّك عالِمٌ وعارفٌ؛ وإذا لم تعرف نفسَكَ، فماذا تفيدُك كلُّ هذه العلوم التي تعلمُها.

وهذه الفكرةُ تظهر، طبعًا، في كتاباتٍ صوفيّة أسبقَ عهدًا وتظهر قبْلَ ذلك كثيرًا في

تقليد الحكمة اليونانيّ، الذي يختزلُ جوهرَ الحكمة في عبارة «اعرفْ نفسَك» (gnóthi seautón)، المنقوشة على معبد أبولّو Apollo في دِلْفي. ويعبّر برهانٌ عن الألوهيّة الجوهريّة لنفس الإنسان بلُغةٍ تتنبّأ بمقطعٍ من مثنويّ الرّوميّ (Bor 10) :

لتكنْ جوهرتُك هي أنتَ أيضًا، لأنّها عندما تكونُ لك، تكونُ غيرَك:
الجوهرةُ في خزينة الملِك، والملِكُ جوهرٌ أيضًا ...
أنتَ أنتَ. وأنا أنا، هذا مُحالٌ
أنتَ أنا؟ وأنا أنتَ، هذا وصال

وإذ يتقدّم الإنسانُ على الطّريق الرّوحيّ، يظفر بالكمال ويرتبط بحضرة الألوهيّة، متجاوزًا حتى الملائكة في المنزلة (Bor 11). وبرغم ذلك لا يتوقّف بحثُنا هنا، لأنّه حتّى عند الظفر بهذه المنزلة، «لا توجد نهايةٌ للطّريق»، ذلك لأنّ الصّوفيّةَ يتحدّثون عن رحلتَيْنِ، الرّحلة إلى الله والرّحلة في الله. مثلما يقول لنا برهانٌ (Bor 11 , 14):

[١٠٣] هناك منازلُ على الطّريق، أي إنّه عندما تبلغ مدينةَ الوصال، ليس ثمّة نهايةٌ للتقدّم داخل تلك المدينة.
... ليس لطريق الوصالِ نهايةٌ، المنتهى والمقصِدُ هو الله، مثلما يُقال:
«وأنّ إلى ربّكَ المنتهى» (K 53 : 42).

هذا التعليمُ الخاصّ في شأن الرّحلتَيْنِ إلى الله وفي الله ترك تأثيرًا خاصًّا في مُريديه واقتبسه فيها بعدُ كُتّابُ سيرة الرّوميّ.

وإذا ما ظفر الإنسانُ بمنزلة الاتصال بالله هذه، فلا ينبغي له أن يطلب، مِثْلَ موسى، رؤيةَ الله (Bor 40)، بل عليه أن ينتظر بصبرٍ وينظرَ ما يقضيه اللهُ له. ومثلما جرت عليه العادةُ في مناسبات أُخَر كثيرة، يستشهد برهانُ الدّين بقول الشاعر سَنائي: «كلُّ ما تراه سوى الله

صَنَمٌ فحطَّمْه» (Bor ,63). في الصفحات الختاميّة يحضّ برهانٌ قرّاءه (Bor 72- 3):

اشغُلْ نفسَك بقراءة القرآن، وأجْرِ كلماتِ الحقّ على لسانك، ولا تيأسْ. ومتى فرغتَ من هذَيْنِ العالَمَيْنِ [عالَم الظّاهر وعالَم الباطن] كنتَ حيًّا، ترى الأشياءَ التي هي حقٌّ.

تأثيرُ برهان في شعر الرّوميّ:

يحضّ الرّوميُّ قارئَ مثنويّه (M2 :1319) على محاكاة مِثال برهان الدّين والاتّحاد بالنّور. والحقّ أنّ الرّوميَّ يحاكي في كثير من الأحيان مِثالَ برهان في اختيار قِصَصٍ وأشعارٍ يُدخلُها في المثنويّ، كثيرٌ منها يقتبسه أو يعيد صياغتَه من برهان الدّين. وكثيرٌ من آيات القرآن التي يتوقّف الرّوميُّ عندها فيما بعد في المثنويّ تبدو في ذلك الحين ذاتَ أهمّيةٍ خاصّة لبرهان الدّين، مثل «مازاغَ البصَرُ» (K 53 : 17) .

كان برهانُ الدّين مُولعًا تمامًا بالشّعر، أكثرَ كثيرًا ممّا كان عليه بهاءُ الدّين، وكثيرًا ما كان يلخّصُ نقاطه الأساسية أو يؤكّدها بشاهدٍ شعريّ. وههنا، مثلًا، نرى برهانَ الدّين ينظم أو يستشهد ببيتٍ يبدو شبيهًا جدًّا بما ينظمه الرّوميُّ فيما بعد (Bor 17):

الكُلّ ، في الوقت نفسه، غيرُ موجودين وموجودون.
الكُلّ، في الوقت نفسه، خَمرٌ وثَمِلون.

ويقول كُتّابُ مناقب الأولياء إنّ برهان الدّين درّسَ الرّوميَّ شِعْرَ سَنائي وحتّى بعض الشّعر العربيّ (Af 272-3) ويقدِّمَ كتابُ «المعارف» لبرهان تأكيدًا كبيرًا لهذه الحقيقة. وقد لاحظ الرّوميّ على نحوٍ واضح ولَعَ برهان بالشاعر سَنائي، كما يبيّنُ الرّوميُّ في الحكاية الآتية من أحاديثه (Fih 207):

قالوا إنّ السيِّد برهانَ الدّين يقول كلامًا جميلًا، لكنّه يستشهد بشعر سنائي كثيرًا. فأجاب السيّدُ: «هذا كقولهم: إنّ الشمسَ جميلةٌ لكنّها تعطي النّورَ. وهذا عيبٌ لأن إيرادَ كلام سنائي يكشف النقطةَ التي يتحدّث عنها الإنسانُ، والشمسُ تُظهِرُ الأشياءَ، وفي نور الشمس يستطيع الإنسانُ أن يرى».

وإضافةً إلى مقبوساتٍ مكرّرة من سَنائي، متناثرةٍ على امتداد **«معارف»** برهان الدّين، نقعُ أيضًا على أبياتٍ من شعر خاقاني (Bor 6)، [١٠٤] والعطّار (10)، ونظامي (53)، وسعد الدّين كافي البخاريّ (18) وأثير الدّين الأخسيكثي (46). وهناك أيضًا إشاراتٌ إلى أبطال التصوّف التقليديّ، مثل الجُنَيد (Bor 12)، والحلّاج (26) والحسن البصريّ (70).

برهانٌ والتقليد الصّوفيّ:

لا ينسب برهانٌ عمومًا الأشعارَ التي يقتبسها ولا يُحيل القارئَ إلى شروح محدَّدة للطّريق الصّوفيّ. يتحدّث في موضعٍ عن «آداب المريدين» (Bor 55)، وهي عبارةٌ مذكَّرةٌ بـ (وليس لزامًا مشيرةً إلى) **«آداب المريدين»** لأبي النّجيب عبد القاهر السُّهْرَوَرْديّ (١٠٩٦-١١٦٧م)، وهو كتيّب في الآداب الصّوفيّة. وعندما يشيرُ برهانٌ إلى الصّوفيّة، في أيّة حال، لا يستعمل نموذجيًّا تعبيرَ «صوفيّ» (ما عدا Bor 63) أو «تصوّف». يتحدّث بدلًا من ذلك عن «أهل المعاني» أو «العارفين»، أو «الدّرويش» (الفقير في الله). ومهما يكن، فإنه يشير إلى «أصحاب الصُّفّة» (Bor 18)، مشيرًا بذلك إلى اطّلاعٍ على كتيبّات التصوّف التقليدية، حيث تُرجَعُ أصولُ الصّوفيّة وأصلُ كلمة «صوفيّ» إلى أصحاب محمّدٍ النّزّاعين إلى الزّهد الذين كانوا يجلسون على الصُّفّة أمامَ مسجد النّبيّ محمّد في المدينة.

عند نهاية **«معارف»** برهان الدّين نصادف كثيرًا من المقبوسات العربيّة أو

الإلماعات إلى تقاليد وتعابير صوفيّة موجودة في الكتيّبات التقليدية، مِثْل «رسالة» القشيريّ. وبرغم ذلك يبدو برهانُ الدّين غير مهتمٍّ تمامًا بشروح الطّريق المنظّمة أو بسلاسل الأنساب الرّوحيّة، إلّا ابتغاءَ أن يصف المنزلةَ الرّوحيّة العالية التي ظفر بها بهاءُ الدّين، وهو نفسُه. وهو يرفض أن تكون رابعةُ والحلّاج نموذجَيْنِ جديرين بالمحاكاة (Bor 60). ويمكن أن نعدّ هذا كلّه إشارةً مرجِّحة إلى أنّ برهان الدّين لا صلةَ له بأيّة طريقة أو بأيّ شيخٍ آخر ما عدا بهاءَ الدّين.

كذلك فإنّ برهان الدّين، برغم أنّه ينتظم على نحو واضح في صنفٍ من علماء الدّين، لا يقيم وزنًا كبيرًا لقواعد الاستنباط الفِقْهيّ والجَرْح والتعديل في الحديث، أو غير ذلك من أنواع العِلْم التي على أساسها يفتخر العلماءُ بأنفسهم. ويعترف برهانٌ بأنّ الفخرَ الرّازيّ امتلك معرفةَ العلوم الاثني عشر، لكنّه يؤنّبه لعدم نسيانها (Bor 11). أي إنّه على الإنسان أن يتجاوز الاثني عشر علمًا التي يكتسبها بالعقل الدّنيويّ، ذلك لأنّ العقلَ الدّنيويّ غيرُ متناغمٍ مع القرآن، ولا مع الله، ولا مع نُور الله. المعرفةُ الحقيقيّةُ تكمن في معرفة الله، والمحرومُ من هذه المعرفة يظلُّ محجوبًا عن الحقيقة ولا يمكن أن يكون عارفًا. وروحُ العارفِ الحقّ مُشْرَبٌ بالسِّرّ الإلهيّ ويغدو المصدرَ لمعرفة الله (Bor 70). وفي سياق ازدراء عِلْم الرّواية الذي يقوّم سلسلةَ السَّنَد لأيّ حديث نبويّ، يقول برهان: «حَدّثَني قلبي عن ربّي» مذهبٌ مُرْضٍ (٦٣). وهذه الصّيغةُ (التي قد ترجعُ أساسًا إلى بايزيد البِسْطاميّ) نُسبت إلى الصوفيّة في انتقاد أبي الفرج بن الجوزيّ لعلوم الدّين وعلماء الدّين، المسمّى **«تلبيس إبليس»**.

[١٠٥] يكتب برهانٌ على نحو واضح ويقدِّم لنا، على غرار بهاء الدين، مثالًا ممتازًا لنثرٍ دينيّ فارسيّ من أوائل القرن الثالث عشر [الميلاديّ]. وإضافةً إلى أهميّة **«معارف»**

برهان الدّين من وجهة فقه اللّغة ومن الوجهة الأدبية، تبدو مهمّةً لأسبابٍ كَلاميّة [نسبةً إلى عِلْم الكلام] ولخَلْفيّة تفكير الرّوميّ الخاصّ. وبراعةُ برهانٍ في العربيّة واضحةٌ، مع مقبوساتٍ وافرةٍ من القرآن والحديث مترجمةً أو مشروحةً أو، بطريقة أخرى، مُدْمَجَةً على نحو سلس في القَصّ كلّه. ولعلّ هذه الحقيقة تشير إلى أنّه كتبَ أو تحدّث واضعًا في ذهنه جمهورًا غير متخصِّص، أناسًا غيرَ علماء ربّما لم يكونوا مشجّعين للعربية. الرّوميُّ أيضًا سيوجِّه فيما بعدُ كُتبَه إلى جمهور من هذا القبيل.

أسطورةُ برهان الدّين:

يذكر الرّوميُّ برهانَ الدّين مرّةً في الحديث ٤ من **فيه ما فيه** (Fih 16-17)، وهكذا لا بدّ من أن يكون قد وصل إلى إحدى مخطوطاته. وينسبُ الأفلاكيُّ (Af 70)، مقتبسًا من سلطان وَلد (الذي يذكر هذا في كتابه «ابتداء نامه»، (SVE 237)، إلى برهان الدّين تعليقًا في شأن طبيعة السَّفَر الرّوحيّ:

> **الطريقُ له نهايةٌ، أمّا المنزلُ فليس له نهاية؛ ذلك لأنّ السَّيْرَ نوعان: سَيْرٌ إلى الله وسَيْرٌ في الله. فذلك الذي إلى الله له نهايةٌ؛ لأنّه يمرّ بالوجود والدّنيا والنّفس؛ ولهذه جميعًا آخِرٌ ونهاية. أمّا عندما تصلُ إلى الحقّ فإنّ السَّيْرَ بعد ذلك يكون في علم الحقّ وأسرار معرفته، وهذه ليست لها نهاية.**

وبرغم أنّ هذا القولَ لا يَرِدُ حَرْفيًّا في **«معارف»** برهان الدّين، يعيدُ سَبْكَ خلاصة أحد المقاطع (Bor 11-14)، مثلما رأينا. كذلك يتبيّن من الأفلاكيّ (Af 60, 63-4, etc.) وسپهسالار (Sep 120)، أنّ شمس الدّين محمّدًا الأصفهانيّ (الذي أُعدِم في عام ١٢٤٩م)، وهو وزيرٌ لغياث الدّين كيخسرو الثاني (ح. ١٢٣٧–٤٦م) ولواحد من

خلفائه، عزّ الدّين كيكاوس الثاني (ح. ١٢٤٦-٦٠م، شرق نهر قيزل)، كان يحضر دروسَ برهان الدّين ولا بدّ من أنّه كان أحيانًا يطلب بيانات كان يقدّمها. ولعلّ بعضَ التأكيد لهذا يوجد في «المعارف» (Bor 38)، أيضًا. ويمكننا أن نستنتج أنّ سپهسالار والأفلاكيَّ، أو في أضعف الإيمان أحدَ مصادرهما، لهما اطلاعٌ على كتابات برهان الدّين.

وبرغم ذلك، ليس في وسعنا أن نثق بكلّ شيءٍ يقوله كُتّابُ مناقب الأولياء في شأن برهان. فقَبْلَ كلّ شيء، تختلف رواياتهم اختلافًا كبيرًا في بعض المسائل المهمّة نسبيًّا. فعند سلطان وَلَد (SVE 193-7)، مثلًا، أنّ الرّوميّ احتلّ وظيفةَ والده التّعليمية بعد وفاته مباشرةً. وفي ذلك الحين كان المكافئُ لبهاءِ الدّينِ العالِمِ والزاهدِ، أي آراءُ الرّوميِّ الفقهيّة أو فتاويه، مطلوبًا شرقًا وغربًا.

وفي هذه الأثناء، يُفترض أنّ برهانًا قد فقد أثر بهاء الدّين. ولكن بُعَيْدَ تلقّي نبأ أنّ شيخه كان في الأناضول، جاء برهانٌ ليلحق به هناك، ليفاجأ عند الوصول أنّ بهاءً قد توفّي قبْلَ سنةٍ (SVE 194). وقد أوضح برهانُ الدّين، الذي أشار إلى بهاء الدّين بـ «الشيخ» أو السيّد، أنّ [١٠٦] الشّيخَ بقي بينهم، مِثل «دُهنٍ متوارٍ في اللّبَن الخاثر» (SVE 195). زعم برهانٌ، حقًّا، أنّه الشيخُ ودعا الناسَ إلى الاعتراف به. المدينةُ كلّها فعلتْ ذلك، مدركةً في برهانٍ النّورَ نفسَه الذي سطع من بهاء الدّين وَلَد.

لم يرِثِ الرّوميُّ إلّا جزءًا واحدًا من ميراث والده ـ القشرة، أو المعرفة الدّنيويّة ـ أمّا برهانٌ فقد ورث اللُّبَّ ـ قواه الرّوحيّة. وقد بيّن برهانٌ أنّ بهاءَ الدّين، بالإضافة إلى المعرفة المكتسبة، عاش أيضًا الأحوالَ الصّوفيّة وامتلك معرفةً عرفانيّة. ووفقًا لسلطان وَلَد (SVE 195)، قال برهان للرّومي:

اظفَرْ بتُراث والدك بالنّصيب الكامل،

ومِثْلَ الشّمسِ ستنثر النّورَ على امتداد العالَم.

هذه الأحوالُ الصّوفيّةُ لم تكن شيئًا يمكن أن يُتعلَّم؛ لا بدّ من أن تُسْتَحَقّ. وقد بيّن برهانٌ أنّه هو نفسه قد وصل إلى مِثْل هذه الأحوال بإرشاد بهاء الدّين؛ وبإرشاد بُرهانٍ، يمكن الرّوميَّ أيضًا أن يظفر بها.

صار الرّوميُّ مريدًا مخلصًا لبرهان الدّين وعلى امتداد تسع سنوات بقي في صحبته إلى أن توفّي برهان، وإذ ذاك باشر الرّوميُّ خمسَ سنواتٍ أُخَرَ من الصّيام وإماتة النّفس. وبعد هذا كلّه، حقّق الرّوميّ الشّيخيّةَ، وصعد إلى سماوات الرّوح مِثْل مَلَكٍ من الملائكة (سيوصلُنا هذا، في أيّة حالٍ، إلى عام ١٢٤٦م، أي بعد سنتين من لقاء الرّوميّ شمسَ تَبريز، برغم أنّ سلطان وَلَد يشير ضمنًا إلى أنّ هذا كلّه حدثَ قبلَ أن يلتقيا). أصبح الرّوميُّ «قُطْبَ» العصر، إلى حدّ أنّ «الكاملينَ والواصلينَ والأقطابَ الأوّلين والآخِرين كانوا في حاجةٍ إلى عنايته».

اجتذبت طاقاتُ الرّوميّ المعجِزةُ، حالًا، المريدينَ بالآلاف، وحتّى المُفتون الكبارُ ـ وهم فُقهاءُ مطلوبون بسبب آرائهم الفِقْهيّة أو فتاويهم ـ وأناسٌ آخرون من ذوي المدارك عَدّوه الخليفةَ للنّبيّ. كرّر الرّوميُّ مواعظَ النبيّ المدفئة للقلوب من المِنْبَر، مُحييًا النفوسَ البشريّة (SVE 197). هكذا يروي سلطان وَلَد، الذي لا بدّ من أنّه كان في سنّ الخامسة عشرة عندما رحلَ برهانُ الدّين عن الدّنيا، هذه القضيّةَ.

روايةُ سپهسالار:

يقدِّم سپهسالار (Sep 119-22)، من الناحية الأخرى، روايةً أكثرَ اعتدالًا موحيًا

بأنّ بهاءَ الدّين نصّب برهانَ الدّين مرشدًا روحيًّا أو أبًا روحيًّا للرّوميّ (بأتابكى حضرت خداوندگارِما منصوب ـ بالفارسيّة). وعندما بلغَ نبأُ وفاة بهاء الدّين برهانًا، استبدّ به الأسى ونال منه لمدّة عام كامل. وفي إحدى الليالي رأى برهانٌ في المنام بهاءَ الدّين، الذي وبّخه لعدم عنايته بواجبه الرّوحيّ؛ بعد ذلك مباشرةً اتّخذ برهانٌ طريقَه إلى قُونية.

عندما أتمّ الرّوميُّ منهاجَه الدّراسيّ الرّسميّ، قال له برهانٌ (Sep 119):

[١٠٧]«أيْ روحي ونورَ عيني، برغم أنّك بذلتَ جهودًا في تحصيل العلوم، وصِرْتَ مُشارًا إليك بالبَنان، اعلَمْ أنّ وراءَ هذه العلوم عِلْمًا آخَر هذه العلومُ قِشْرٌ له. وقد آثرني والدُك بمفتاح ذلك العِلْم. ومطلوبٌ منكَ تحصيلُ ذلك العِلْم. وبعد ذلك رغّب حضرةَ مولانا بدَرْس العلومِ اليقينية، ولقّنه طريقَ السّلوك وآدابَ المشايخ.»

وعلى امتداد تسعة أعوامٍ درّسه برهانٌ الحقائقَ التي حقّقها من خلال بهاء الدّين، جاعلًا الرّوميَّ يقرأ **«معارفَ»** والده ألْفَ مرّة، هكذا إلى أن بَلَغ الرّوميُّ أخيرًا مقامًا لم تَرَ عينٌ مِثْلَه من قبْلُ (Sep 119-20). وعندما بلغ الرّوميُّ الكمالَ والوِلايةَ، استأذنه برهانٌ للانتقال إلى قَيْصَريّة، لكنّ الرّوميَّ رفضَ، غيرَ رَاغبٍ في أن يكون بعيدًا عن صحبة السّيد. ذهب برهانٌ في أيّة حال، لكنّ مطيّته تعرّضت لحادثٍ اضطرّه إلى العودة. أعلن برهانٌ عندئذ أنّ تعليمه الرّوميَّ قد اكتمل، وتنبّأ بأنّ مرشدًا آخر سيصل حالًا. وعند ذلك، وفقًا لسپهسالار، أذِنَ له الرّوميُّ أخيرًا بالذهاب (Sep 121-2).

ويُفترض أنّ شمسَ الدّين صاحبًا الأصفهانيّ، الذي حكَمَ قيصريّة في هذا الوقت، أصبح مُريدًا لبرهان الدّين (Sep 120 ؛ Af 60). قِصّةٌ أخرى تكشف عن لقاءٍ رتّبه شمسُ الدّين صاحب بين برهان الدّين وشهاب الدّين عمر السُّهْرَوَرْديّ، عندما وفَدَ هذا الأخيرُ

إلى السّلاجقة مبعوثًا من الخليفة. التقى الرّجلانِ لكنّهما لم يتحدّثا، مواصِلَيْنِ محادثةً تخاطريّة telepathic كبيرة فيما بينهما (Sep 120-21 ; Af 72؛ كان الكلامُ العاديّ فيما يبدو غيرَ جديرٍ بمقام الصّوفيّة القارئين للأفكار الكُمّل!). ومن الوجهة السّياسيّة، كانت قَيْصَريّةُ مُهمّةً مِثْلَ مدينة قُونِيَةَ، إن لم يكن أكثر، ذلك لأنّ علاءَ الدّين أمضى قدرًا كبيرًا من الوقت في قَيْصَريّة وبنى هناك قَصْرَه المسمّى «القُباذيّة». وبانصراف برهان إلى قَيْصَريّة، كانت تعاليمُ بهاء الدّين مُعزّزةً في المركزَيْنِ الأكثر أهمّيةً في دولة السّلاجقة في الأناضول.

روايةُ الأفلاكيّ:

يروي الأفلاكيُّ أيضًا روايةً ثالثة عن تعلّق برهان الدّين بالرّوميّ (Af 56-8). فعندما غادر بهاءُ الدّين بَلْخ، كان برهانٌ قد ذهب إلى تِرْمِذ وبُخارى، حيث صار معروفًا بـ «السيّد العالِم للأسرار» (سيّدِ سرّدان ـ بالفارسيّة) لكَشْفه الحقائقَ الباطنيّة (ضماير درون ـ بالفارسيّة) والحقائقَ الغيبيّة للعالَم الرّوحيّ والمادّيّ (مغيّباتِ سفلى وعلوى ـ بالفارسيّة). وذات يومٍ في ساعةٍ معيّنة أطلق برهانٌ، في وسط حديثٍ، صرخةً عاليةً وأخذ بالبكاء لأنّ شيخه العظيم قد رحَلَ من عالَمِ التّراب إلى العالَمِ الطاهر. فأمر بأن تقام صلاةُ الميّت وأن تُراعى مظاهر الحِداد؛ فحزنَ عِلْيَةُ القوم في المدينة كلّهم لأربعين يومًا. فكتب الحاضرونَ التّاريخَ، ثمّ عندما وصل برهانٌ إلى الأناضول، وُجِدَ أنّه مطابقٌ مطابقةً دقيقةً للوقت الذي توفّي فيه بهاءُ الدّين.

بعد الأربعين يومًا من الحِداد، صمّمَ برهانٌ على الذهاب لكي يجد جلال الدّين محمّدًا (الرّوميّ) ويُعنى به، إذ تُرِك وحيدًا وسيكون [١٠٨] منتظرًا برهانًا. شعر برهانٌ بأنّه مضطرٌّ إلى الذهاب إلى الأناضول و «أسلِّم إليه الأمانةَ التي عهَدَ بها شيخيّ إليّ»

(Af 57). وهذه القصّةُ، إن أمكن أن يُستَخلص منها نواةٌ للحقيقة، توحي بأنّ برهانًا قد فُوِّض من جانب بهاء الدّين بأن يدعو إلى عقائده في تِرْمِذ. وبُعَيْدَ العِلْم بوفاة شيخه، في أيّة حال، صمّم برهانٌ على أن يتركَ منصبه في تِرْمِذ (الأمرُ الذي سبّب طبعًا حزنًا عظيمًا بين عِلْيَة القوم هناك) ويعملَ مرشدًا للرّوميّ الشابّ إلى الكوكبة الرّوحيّة. ورأى سيّد برهان منامًا في إحدى اللّيالي ظهر له فيه بهاءُ الدّين وحضّه على البحث عن الرّوميّ. أنّبه روحُ بهاء الدّين تأنيبًا قاسيًا: «ليست هذه هي الطريقةَ لتكون معلّمًا خاصًّا ومرشدًا روحيًّا» (لا لا، أتابك [بالفارسيّة]؛ Af 71). على برهانٍ في ذلك الحين أن يتأكّد من أنّ الرّوميّ سيكون قادرًا على قبول تعاليم والده وممارسته.

بعد مضيّ عامٍ على وفاة بهاء الدّين، وصل برهانٌ إلى قُونِيَةَ، حيث أقام في جامع السنجاريّ، مرسِلًا رسالةً إلى الرّوميّ، الذي كان إذ ذاك يعيش في لارِنْدة (قَرَمان الحالية)، وحاضًا إيّاه على العودة إلى مكان دَفْن أبيه. طار الرّوميُّ فَرَحًا، قبّل الرّسالةَ بشفتيه وعينيه، هاتفًا (Af 57):

لابدّ من مرور ألفِ عامٍ لكي تنمو في بستان البراعة

مــن فــرع السّــعادة وردةٌ مثــلك

لم يــوجدْ في قِــرانٍ ولا قَــرْنٍ أحَــدٌ مثــلك

وفي يوم العمل، يأتي شخصٌ مثلُك إلى الدّنيا

ثمّ بعد أن عاد الرّوميُّ، اختبره برهانٌ في كلّ أنواع المسائل العِلْميّة، فأجابَ الرّوميُّ عن كلّ واحدة منها مفصّلًا. فقبّلَ برهانٌ قَدَمي الرّوميّ واعترف بأنّ الرّوميّ تجاوز والده بمئة فرسخٍ في العِلْم الدّنيويّ والدّينيّ (علم ديني ويقيني ـ بالفارسيّة)، لكنه قال له إنّه إضافةً إلى عِلْمَ القال، امتلك بهاءُ الدّين أيضًا عِلْمَ الحال. وهذا عَيْنُ العِلْم اللّدُنّي

الإلهيّ الذي يتلقّاه الأنبياءُ والأولياءُ من الله والذي ورثه بُرهانٌ من «حضرة شيخه» (بهاء الدّين)، والذي هو الآن راغبٌ في أن ينقله إلى الرّوميّ. استجاب الرّوميُّ لكلّ ما قاله برهانٌ، وأتى ببرهانٍ إلى مدرسته وخَدَمَه لتسعة أعوامٍ (Af 58).

وإذا كان ما قاله الأفلاكيُّ (Af 57) صحيحًا، فإنّ الرّوميَّ لم يتولّ مباشرةً منصبَ والده في قُونِية، بل ذهبَ إلى لارِنْدة من أجل إقامةٍ مديدة . وإذا كان أحدٌ درّسَ بدلًا من بهاء الدّين في قُونِيَةَ، فإنّ الأفلاكيَّ لا يخبرنا باسمه. ومهما يكن، فإنّ سلطان وَلَد يخبرنا (والأفلاكيُّ يترك لنا أن نستنتج) بأنّه بعد الوصول إلى قُونِية قام برهانُ الدّين بوظيفة الشيخ لحلْقةِ مُريدي المرحوم بهاء الدّين. ولأنّ الفهم الرّوحيّ كان مرتبطًا عُرْفيًّا بالسّنين المتوسطة من عمر الإنسان، خاصّةً سنّ الأربعين، ربّما بدا الرّوميُّ أصغرَ من أن يعظ عِلْيَةَ قُونِيَةَ وكبارَ السّنّ فيها. ولأنّ برهان الدّين مريدٌ قديمٌ على قدرٍ من الخبرة، لا بدّ من أنّه كان خبيرًا في التطبيق العمليّ للإرشاد الرّوحيّ عند بهاء الدّين.

الرّوميُّ في سورية:

[١٠٩] استكمالًا لجزءٍ من ثقافة الرّوميّ الإضافيّة، يبدو أنّ برهان الدّين أرسله إلى سورية. ووفقًا لما سمعه الأفلاكيُّ، لا بدّ أن تكون رحلةُ الرّوميّ الأولى إلى سورية حدثت في السّنة الثانية بعد وفاة أبيه (Af 77)، برغم أنّ مخطوطةً ذات قراءة مختلفة تمتدّ بهذه الرّحلة إلى السّنة الثانية أو الثالثة بعد وفاة بهاء الدّين (Af 1015). وقد توفّي بهاءُ الدّين في شباط من عام ١٢٣١م. ووصل برهانُ الدّين إلى قُونِيَةَ بعد ذلك بحوالي سنة، وفقًا للمصادر جميعًا.

ولعلّنا نفترض أن برهانًا والرّوميَّ أمضيا بضعة أشهر معًا بعد وصوله إلى قُونِية،

معيدَين التعارف. كان قد مضى نحوُ خمسة عشر عامًا منذ كان برهانُ الدّين قد رأى عائلةَ وَلَد، ولا بدّ من أنّ الرّوميّ كان صغيرًا في سنّ العاشرة تقريبًا عند آخر لقاءٍ لهما. كان شيئًا عاديًّا بين جمهور الزّهّاد والصّوفيّة أن يعيّنوا مُربّيًا أو معلّمًا خاصًّا (لا لا، أتابك ـ بالفارسيّة)، أو مرشدًا روحيًّا، لصبيّ صغير، بهذه الطّاقة، وقد اعتاد برهانُ الدّين أن يحمل الرّوميّ على كتفيه ويدور به (Af 58).

وقد كان برهانٌ صديقًا حميمًا للعائلة، عندئذٍ، إضافةً إلى كونه مريدًا لبهاء الدّين. ويظهرُ أنّه عندما وصلَ إلى قُونِيَةَ، مكثَ بعض الوقت في حجرة الرّوميّ في مدرسة والده (Af 63). وبعد الحزن، والاستغراق في الذّكريات، وترتيب الوضع، بدأ برهانٌ والرّوميّ بإعداد الخطط لمستقبل جماعة مريدي والدهما.

وهذا استلزم تعليمًا للرّوميّ في المدارس الأكثر تبجيلًا. كان الطالبُ في إحدى مدارس الفقه الإسلاميّ يعيش عادةً وحيدًا في حجيرةٍ في المدرسة، حاصلًا على السّكن والطّعام. وينبغي أن يكون الرّوميّ تركَ ابنَيه، سلطانَ وَلَد وعلاءَ الدّين، اللّذين لابدّ أنّهما كانا صبيَّيْنِ في سنّ السّادسة إلى الثامنة تقريبًا، مع جوهر خاتون والنّساء الأخريات، اللائي منهنّ والدةُ جوهر خاتون، التي كانت مريدةً لبهاء الدّين، والتي أثنى عليها بهاءُ الدّين بأنّها تمتلك منزلةً مساويةً لمنزلته (Af 681). وإذا كانت أمُّ بهاء الدّين وزوجتهُ ما تزالان على قيد الحياة، فلعلّهما أيضًا عاشتا معهم. يُشار إلى برهان الدّين على أنّه المصدرُ لأشياء معيَّنة قالها الصّغيرُ سلطانُ وَلَد، الأمرُ الذي يوحي بأنّه ساعد في رعاية أمور العائلة إبّانَ غياب الرّوميّ، وربما كان ذلك بالتعاون مع أتباع بهاء الدّين الآخرين (Zr P 84 - 8).

ويخبرنا الأفلاكيّ أنّه في رحلة الرّوميّ الأولى إلى سورية، رافقه برهانٌ على امتداد

الطّريق إلى قيصريّة. وبقي برهانٌ في قيصرية ضيفًا لصاحبِ الأصفهانيّ (Af 81)، أمّا الرّوميُّ فمضى إلى حلب، برعاية نفرٍ من مريدي أبيه (Af 77).

وفي مقدورنا أن نخمِّن على هذا الأساس أنّ الرّوميَّ وصل إلى حلب في الصّيف من عام ١٢٣٢م، على أسبق تقدير، برغم أنّ ذلك ربمّا تأخرّ إلى عام ١٢٣٣م، في الوقت الذي لا بدّ أنه كان فيه في سنّ الخامسة والعشرين تقريبًا. كانت حلبُ مركزًا فكريًا مزدهرًا في تلك الأيّام، بسوقها المسقوف بالخشب، ومسجدها الجامع ببركته الأخّاذة، وساحتها العامّة الواسعة، وأبنيتها الأخّاذة، التي تضمّ عددًا كبيرًا من المدارس[(١)].

في حلب، يُقال لنا إنّ الرّوميَّ درس فروع العِلْم التقليدية في جامع الحلاويّة على كمال الدّين بن العديم (١١٩٢-١٢٦٢م)، وهو عالمٌ حنفيّ مشهورٌ تولّت عائلتُه منصبَ القاضي لخمسة أجيال (Af 77). [١١٠] وابنُ العديم هذا يُتذكَّر الآن جيّدًا بوصفه مؤرِّخًا لحلب، لكنّه كان واحدًا من الفقهاء الأكثر شهرةً في عصره. إذ درسَ في حلب ودمشق ومكّة وأصبح مدرّسَ مدرسة شادبخت في حلب في عام ١٢٢٠م، ثمّ عُيِّن فيما بعدُ قاضيًا لحلب، في الوقت الذي كان يتولّى فيه التدريسَ زائرًا في دمشق. كان بين الخبراء الأوائل في عصره في الفِقْه، والتّشريع والحديث، لكنّه كان أيضًا ذا أسلوبٍ متميز في الكتابة والخطابة وشاعرًا ضليعًا وكان خطُّه مقدَّرًا تقديرًا خاصًّا (سعيد نفيسي في Sep, 216-217). انشغل ابنُ العديم أيضًا بالعمل سفيرًا، مُسافرًا مرارًا إلى القاهرة ودمشق وعواصم أُخَر،مفُاوضًا نيابةً عن حكّام حلب. والحقيقةُ أنّه سيأتي فيما بعد إلى قُونيةَ في حزيران من عام ١٢٣٧م ضمن بعثة الملِك الأشرف إلى السّلاجقة، طالبًا مساعدةً عسكرية لمواجهة غارات أخيه، الكامل، المقيم في مصر (Hum 231). وعندما

سلب المغولُ أخيرًا حلبَ في عام ١٢٦٠م، فرّ ابنُ العديم إلى القاهرة وبرغم أنّ خان المغول، هولاكو، دعاه إلى العودة إلى حلب قاضيًا، كان مشهدُ مدينته الحبيبة مُدمَّرةً أكبر من أن يتحمّله، ثمّ توفّي في المنفى في مصر في عام ١٢٦٢م (EI^2).

وإضافةً إلى كونه رجلَ أدبٍ ودينٍ بارزًا، استعملَ كمالُ الدّين بن العديم على نحو واضحٍ قدرًا كبيرًا من النفوذ داخلَ بِنى النّخبة في حلب، وعلى الحقيقة، على امتداد سورية ومصر الأيّوبيّتَيْن. حتّى إنّ الأفلاكيّ (Af 77-9) يصفه بأنّه مَلِكُ ملوكِ حلب، ولعلّه يخلطُ هنا بين كمال الدّين هذا والسّلطان الأيّوبيّ الكامل. ومن الشّرق كلّه وحتّى من العالم الإسلاميّ بأكمله، لا بدّ أنّ كمالَ الدّين بن العديم كان مطلوبًا بوصفه مدرّسًا.

ويحدِّد الأفلاكيُّ أنّ الرّوميّ أقام أوّلًا في المدرسة الحلاويّة في حلب. وقد بُنيت المدرسةُ الحلاويّة في عام ١١٤٥م في موضع كنيسة القدّيسة هيلين (والدة قُسطنطين) ثمّ أخذت اسمَها من وَقْفٍ مقدارُه ثلاثة آلاف دينار يقدَّم لمأدبة حلوى يُدعى إليها كلُّ علماء الدّين في رمضان من كلّ عام (IqL 70 مقتبسًا من «تاريخ حلب»). وما تزال قائمةً اليومَ، على مسافة نصف كيلومتر غربَ قلعة مدينة حلب، جنوب شارع جامع الأيّوبي، قرب الجامع الكبير. كانت الحلاويّةُ مدرسةً مشهورةً في عهدها، لكنّه في الوقت الذي وصل فيه الرّوميّ (حوالي ١٢٣٢–٣م) أُوقفت عن العمل وهُجرت تقريبًا. كانت ما تزال مدعومةً بأوقاف الإحسان، برغم ذلك، ويمكنها تبعًا لذلك أن تدعم الطّلبةَ المقيمين.

في ذلك الوقت، لا يمكن هذا أنّه قد كان الوظيفةَ التعليميّة الأساسيّة لكمال الدّين ابن العديم، التي كانت على الأرجح في مدرسة شادبخت. وقد رمّمها ابنُ العديم في عام ١٢٥٤م ثمّ نقل حلقات تدريسه من مدرسة شادبخت إلى المدرسة الحلاويّة، لكنّ هذا لم

يحدث إلّا بعد سنوات كثيرة من عودة الرّوميّ إلى قُونِية (Zr P 86-9). ولعلّ الرّوميَّ لم يكن واحدًا من الطلبة البارزين لابن العديم، لأنّه يبدو قد أمضى معظم سني دراسته في دمشق. وقد يكون ممكنًا أيضًا أنّ الأفلاكيّ يسمّي المدرسةَ الحلاويّةَ خطأً، مفترضًا على نحوٍ ينطوي على مفارقةٍ تاريخيّة أنّها كانت دائمًا مركزَ حلقات تدريس ابن العديم. ويشيرُ سپهسالار (Sep 30-31)، خلافًا لذلك، إلى أنّ الرّوميَّ درس على ابن العديم في مدارس مختلفة في [١١١] حلب ونال درجاتٍ عاليةً في موضوعات مختلفة كثيرة (درهمه فنون اجازات عالى حاصل فرمود ـ بالفارسيّة).

وحتّى إن لم يكن الرّوميُّ أحدَ طلبة كمال الدّين بن العديم الخاصّين جدًّا، لا بدّ أنّه قد حضر دروسَ كمال الدّين العامّة وكان مطّلعًا على الأرجح على مؤلّفاته. فقد ألّف كمالُ الدّين بن العديم تواريخ كثيرة وأعمالًا أدبيّةً، ويمكنُ المرءَ على نحو يمكن تصوّره أن يكتشف فيها معلوماتٍ إضافيّة في شأن المنهاج الدّراسيّ الرّسميّ الذي درسه الرّوميُّ والكُتب التي لا بدّ أنّه قرأها بالعربيّة عندما كان في حلب. ويلاحظ زرّين كوب (Zr P 86) أنّه نظرًا إلى أنّ الأحنافَ كانوا ميّالين إلى حدّ كبير إلى استعمال العقل والاستنباط القياسيّ (الرّأي، القياس) في الوصول إلى القرارات الفقهيّة، كان في غاية الأهميّة للرّوميّ أن يعرف المسائل الدقيقة في القرآن. فكان عليه تبعًا لذلك أن يقرأ كثيرًا من تفاسير القرآن التقليديّة.

ويمكن افتراضُ أنّ الرّوميّ تميّز من بين زملائه الطّلبة واقترح حلولًا جديدة لبعض المسائل العويصة، إجاباتٍ لا يمكن أن توجد في أيّ كتاب (Sep 31). وإنّ حكاياتٍ من هذا القبيل كثيرًا ما تظهر في معجمات سِيَر حياة علماء الفقه، وينبغي أن

يُنظَرَ إليها بوصفها طريقةً نموذجيةً لتأكيد النّضج المبكّر للموضوع أو أصالته. وشيءٌ طبيعيّ أنّ هذا لا يستبعدُ لزامًا إمكانيّةَ أن تكون مِثْلُ هذه الحوادثِ قد حدثت فعلًا. وليس مستحيلًا أنّ ابنَ العديم وجَدَ الرّوميَّ ذكيًّا على نحو استثنائيّ فآثره بدروس خاصّة إضافيّة، مثلما يخبرنا الأفلاكيّ (Af 77).

ومن هنا، في أيّة حال، يتقدّمُ الأفلاكيُّ (Af 77-9) ليروي قصّةً لا يمكن تصديقُها البتّة في شأن أنّ ابن العديم أُبعد عن المدينة بعد أن لمح طاقات الرّوميّ الرّوحيّة الخارقة. ونتيجةً لهذه الحادثة، طبعًا، أصبح ابنُ العديم مريدًا لتلميذه، مثلما فعلَ سُكّانُ حلب جميعًا، ذكورًا وإناثًا على حدّ سواء! كانت شعبيّةُ الرّوميّ الناشئةُ عن ذلك كبيرةً إلى حدّ أنّه وجدَ من المستحيل البقاءَ في حلب، وهكذا يبدأ رحلةً إلى دمشق. بعد ذلك بمدّة قصيرة، وصلت إلى حلب بعثةٌ من السّلطان عزّ الدّين [علاء الدّين؟] في قُونية؛ فروى كمالُ الدّين بنُ العديم الكرامةَ، التي نُقلت بعد برهة وجيزة إلى السّلطان السّلجوقيّ، مضاعِفةً منزلةَ الرّوميّ الرّفيعة في الوطن (Af 77-9). وسوريةُ مشهورةٌ، طبعًا، بأنّها بلاد الرّهبانية المسيحيّة، وعلى مريدي الرّوميّ أن يتخيّلوا طاقات وليّهم بالمقارنة مع طاقات آباء الصحراء. في طريق الرّوميّ إلى دمشق، يصادف تبعًا لذلك جماعةً من أربعين راهبًا في كهفٍ، كلٌّ منهم قادرٌ على أن يقرأ الأفكار، ويتنبّأ بالمستقبل، ويرتفع في الهواء. ولكي يجعلوا طاقاتهم مؤثّرةً في الروميّ، يأمرون طفلًا بأن يطير في الهواء، لكنّ الرّوميّ يثأر بجعل الطفل يبقى معلّقًا في الهواء، عاجزًا عن أن يُنزل نفسَه إلى أن يُعلن أنّه مسلمٌ (Af 80-81)!

ولا بدّ أنّ الرّوميّ كان في حلب على الأقلّ مرّةً واحدة في شهر المحرّم، ذلك لأنّه

يصف بازدراءٍ كيف أنّه رأى «كلّ أهل حلب»، «رجالًا ونساءً»، يجتمعون معًا عند بوّابة أنطاكيّة في حلب، ليشاهدوا عاشوراء، حِداد الشيعة على الحسين (M6: 777-8). ولا نعرف كم بقي الرّوميُّ في حلب، لكنّه [١١٢] يروي أنّه أمضى فترةَ أربعة أعوام أو سبعة في دمشق (سمع الأفلاكيُّ روايتَيْن متناقضتين ، Af 81). ولعلّ الالتباسَ راجعٌ جزئيًّا إلى أنّ الرّوميّ أقام في دمشق في فترتين مختلفتين؛ ينقل سپهسالار روايةً في شأن كيف أنّ الرّوميّ مكث مرّةً في دمشق لفترة سنة (Sep 123). وفي وقتٍ من الأوقات إبّانَ إقامته في دمشق، يُفترض أنّ الرّوميّ أقام في مدرسة المقدّميّة، حيث جعَلَ كلّ همّه في دراسة علوم الدّين (Af 81). ويخبرنا سپهسالار (Sep 24)، من الناحية الأخرى، بأنّ الرّوميَّ أقام في المدرسة البرّانيّة.

كانت المدرسةُ المقدَّميّةُ، التي بناها شمسُ الدّين محمّد بن المقدَّم (تـ ١١٨٧م)، تقع داخلَ باب الفراديس، في الجزء الشماليّ المركزيّ من دمشق. «البرّانيّةُ» كانت اسمًا آخر للمدرسة الشّاميّة، الواقعة خارجَ جدران دمشق الخارجيّة في منطقة سوق ساروجة إلى الشمال قليلًا من باب الفراديس[٢]. ويقترحُ زرّين كوب بدلًا من ذلك أنّ البرّانيّة تشير إلى المبنى المهجعيّ الخارجيّ للمدرسة، الذي منه يستطيعُ المرءُ أن يأتي ويذهب بحرّية، بوصفه مقابلًا للمساكن الدّاخلية في الجوّانية، حيث تمنع قواعدُ نظامٍ صارمة الطلبةَ من مغادرةِ المبنى في اللّيل أو حضورِ حلقات تدريس في مدارس أُخَر (Zr P 90). ومن وجهةٍ أخرى، يشرح فروزانفر «البرّانيّة» بأنّها اسمٌ لجنسٍ من المدارس، وفي هذه الحال يمكن هذا أن يشير إلى أيّة واحدةٍ من عددٍ من المدارس الحنفيّة المختلفة (FB 198).

ويروي سپهسالار قصّةً تذهب إلى أنّ الرّجل الصالح، الخضر، لوحظ مرارًا في

الحجرة التي أقام فيها الرّوميُّ في المدرسة البرّانيّة، بحيث إنّ هذه الحجرة أصبحت مزارًا بعد أن غادرها (Sep 24). ويُعْلِمنا سپهسالار (Sep 24-5)أيضًا أنّه عندما كان الرّوميُّ في دمشق أمضى بعض الوقت في صحبة رجالٍ عظماء مِثْل ابن عربيّ، وسعد الدّين الحمويّ، وعثمان الرّوميّ، وأوحد الدّين الكرمانيّ، وصدر الدّين القُونويّ، وتبادلَ الآراءَ معهم. ويلاحظ زرّين كوب أنّ الرّوميّ ربّما زار أيضًا المدرسةَ النّوريّة لحضور حلقات تدريس جمال الدّين محمد الحصيريّ (تـ ٦٣٦هـ/ ١٢٣٨م)، وهو عالِمٌ من بُخارى (Zr P 90). يتحدّث الرّوميُّ عن دمشق وسَمَرْقَنْد معًا على أنهما مدينتان حلوتان (M4: 3289) ويبدو أنه كان يحبّ أن يطلّ على المشهد الكامل للمدينة من قرية الرّبوة العالية (M3: 3753).

مصداقِيّةُ مصادرنا في شأن إقامة الرّوميّ في سورية

إنّ الاستنتاجَ الوحيد الحاسم المستخلَصَ من المعلومات المتناقضة التي يقدّمها كُتّابُ سيرة الرّوميّ وكُتّابُ السِّيَر الأدبيّة هو أنّ حكاياتٍ أسطوريّةً في شأن الرّوميّ وأسرته قد تكاثرت منذ وقتٍ مبكّر. وربّما نفترض أنّ ارتكابَ سلطان وَلَد أغلاطًا لا يمكن تصديقُها تمامًا في شأن حياة والده، أقلُّ احتمالًا من ارتكاب ذلك من جانب بعض المؤلّفين المتأخّرين الذين يعملون في مصدرٍ ثالث أو رابع. حتّى إن لم يكن سلطانُ وَلَد شاهدًا للأحداث الحادثة قَبْلَ وصول العائلة إلى الأناضول وكان صبيًا صغيرًا عند وفاة جدّه. إضافةً إلى ذلك، كان الدّافعُ وراء التّاريخ الشعريّ لوالده وعائلته أن يُوضحَ الطّاقاتِ المحرَّرة في المستوى الرّوحيّ [١١٣] وأن يقدِّم بالقدْر نفسه الحقائقَ الدّنيويّة والأحداث التّاريخيّة. ولأنّ سلطان وَلَد كان الرّئيسَ للطّريقة المولويّة النّاشئة، اشتمل برنامجُه التّأليفيُّ على تعظيم أهمّية الطّاقات العُلْويّة والتّأثير الدّنيويّ لعائلته.

وفي نظر سلطان وَلَد، أنّ هذا كان فيما يبدو يتضمّن المرورَ بصمتٍ بأيّام دراسة الرّوميّ في حلب ودمشق. وبرغم الطبيعة الكراميّة [نسبةً إلى الكرامة الصّوفيّة] لكثيرٍ من قِصَص الأفلاكيّ و سپهسالار، يبدو مستحيلًا أنّهما كليهما يمكن أن يلفّقا هذه المرحلةَ من إرشاد الرّوميّ من فراغ. وإضافةً إلى ذلك، يشير شمسُ الدّين التّبريزيّ في كتابه «**المقالات**» إلى رؤيته الرّوميَّ قَبْلَ خمس عشرة سنةً أو ستَّ عشرة في دمشق أو حلبَ، وهو لقاءٌ يشير إليه الأفلاكيُّ أيضًا على نحو مختصر في شكلٍ أدنى إلى الصّورة النمطية أو الطّراز البدئيّ archetypical fashion (Af 82؛ وفي شأن التفاصيل انظر «اللقاء قبْلَ اللقاء الأوّل» في الفصل ٤، فيما بعد).

وربّما نحاولُ أن نُداخل بين روايات سلطان وَلَد و سپهسالار والأفلاكيّ معًا ونرسم المخطّط التمهيديّ الافتراضيّ الآتي لتعليم الرّوميّ الإضافيّ تحت رعاية برهان. لم يكمل الرّوميُّ لزامًا دراساته في سورية دفعةً واحدة. إذ تشير المصادرُ إلى فترة سنةٍ واحدةٍ هنا، أو أربع سنوات أو سبع هناك، وتقدِّم مجموعةً من الأسماء للمدارس التي يُفترض أنّ الرّوميّ درس فيها. ولا نجدُ أيّةَ تواريخ ثابتة، بل نجدُ مسافات تقريبية فقط. يذكر شمسُ الدّين أنّه رأى الرّوميّ قبْلَ خمس عشرة سنةً أو ستّ عشرة من لقائهما الأوّل في قُونِية. فإن كان تذكّرُه لهذا الموضوع دقيقًا، فإنّه سيُحِلُّ الرّوميَّ في سورية في وقتٍ ما بين عامي ١٢٢٨و ١٢٣١م.

ويعيد الأفلاكيُّ، في أيّة حال، تاريخَ مرحلة دراسة الرّوميّ في سورية إلى السّنة الثانية بعد وفاة بهاء الدّين، الذي سيكون في وقتٍ ما في عام ١٢٣٢ أو ١٢٣٣. وإذا كان الرّوميّ ذهب أولًا إلى حلب في عام ١٢٣٣م، فلعلّه يكون قد مضى بعد ذلك مباشرةً إلى دمشق. ومن الممكن أن يكون شمسٌ لقي الرّوميَّ في هذا الوقت في دمشق، برغم أنّنا

لا نستطيع أن نحكم بإمكانية أنّ الرّوميّ قام برحلةٍ إلى سورية قبْلَ ذلك حين كان والدُه ما يزال حيًّا.

في الفصل السّابق رأينا كيف أعاد الأفلاكيُّ تاريخَ وصول بهاءِ الدّين والعائلة من مكّة إلى دمشق في طريقهم إلى الأناضول إلى عام ٦١٤هـ (١٢١٧م). ويشير الأفلاكيّ على نحو خاطئ إلى هذه المرحلة بأنّها فترةُ حُكم الملِك الأشرف في دمشق. ولعلّ الأفلاكيّ يربط دمشقَ بالأشرف لأنّ الرّوميّ درس هناك إبّان حُكم الأشرف. توفّي الأشرفُ في نهاية آب من عام ١٢٣٧م ودخلت دمشقُ بعد ذلك في مرحلة مضطربة نسبيًّا. ففي شهر كانون الأوّل من ذلك العام حوصرت المدينةُ، ثم في كانون الثاني من عام ١٢٣٨م دُمِّر عددٌ كبير من الضواحي خارج الأسوار. بقي الوضعُ السّياسيُّ مضطربًا نسبيًّا هناك ثمّ اقتُحمت المدينةُ مرّة أخرى في أيلول من عام ١٢٣٩م (Hum 235 ff.، 257 ff.). وبدءًا من أيلول في عام ١٢٤٠م ولعدّة سنوات بعد ذلك، أرهبت عصبةٌ غازيةٌ من قوّات جلال الدّين خوارزمشاه السّابقة سكّانَ الرّيف في سورية وفلسطين (Hum 269 ff.).

ويبدو غيرَ مرجّحٍ أن يكون الرّوميُّ قد بقي في دمشق إبّان كلّ هذه الفتنة، برغم أنّ حلب تبدو قد تمتّعت بقدرٍ أكبر من الاستقرار في هذا الوقت تحت حُكْمِ ملكتِها، ضيفة خاتون. وبرغم أنّ سپهسالار والأفلاكيّ كليهما يشيران إلى أنّ الرّوميّ درسَ لبعض الوقت في حلب على ابن العديم، [١١٤] يركّزان على جَعْلِ دمشق موضعَ دراسة الرّوميّ في سورية. وكان أكثرَ أهميّةً لمستقبل الرّوميّ، في أيّة حال، الوضعُ في قُونِيَةَ نفسها. إذ تُوفّي راعي والده، علاءُ الدّين كيقُباذ، السّلطانُ السّلجوقيّ في الحادي والثلاثين من أيّار عام ١٢٣٧م، وخلَفَه غياثُ الدّين كيخسرو الثاني. فإن قُدِّر أنّ الرّوميّ لم يكن في ذلك الحين في قُونِيَةَ، فلعلّه شَعَر بالتلهّف إلى العودة. ومهما وُجِد من ترتيبٍ

للرّعاية مع والده، فإنّه يمكن أن يُلغى إن لم يقدِّم هو ولاءه للسّلطان الجديد ويطالب بحقّه في وظيفة والده مدرِّسًا أو شيخًا في المدرسة التي درّس فيها.

وتبعًا لذلك تبدو الرّوايةُ الشّفويّةُ التي احتفظ بها الأفلاكيّ في شأن أنّ الرّوميّ مكث لمدّة أربعة أعوام في سورية، من عام ١٢٣٣ إلى عام ١٢٣٧م، مقبولةً ظاهريًّا تمامًا. وشيء طبيعيّ أنّ المرء يمكن أيضًا أن يؤيّد رَقْمَ الأعوام السّبعة بافتراض أنّ الرّوميّ قد أمضى قَبْلُ بعض الأعوام بين الفينة والأخرى في سورية قبْلَ وفاة أبيه. فربّما كان هناك إقامتان مؤقّتتان منفصلتان: إحداهما في حلب، لعلّها كانت إبّانَ حياة والده، بعد أن وُلِد ابنا الرّوميّ، مبكّرةً في عام ١٢٢٧، أو ١٢٢٨م؛ وإقامة ثانية في دمشق بعد وصول برهان الدّين. وهذا كلّه ينبغي أن يظلّ في إطار التّخمين.

برهان يحوّل الخِرْقة إلى مولانا:

عندما عاد الرّوميُّ من سورية إلى قَيْصَرِيّة والتقى برهانَ الدّين، دعا الأميرُ المحلّيّ شهابُ الأصفهانيّ الرّوميَّ إلى مقرّه الأميريّ، لكنّ برهان الدّين أوصى الرّوميَّ بأن يرفض، مثلما جرت عادةُ بهاء الدّين دائمًا على أن يَنزِل في المدرسة، لا في القصر. هكذا بدأ تعليمُ الرّوميّ الرّوحيُّ، في مقابل التعليم الدّينيّ الصِّرْف؛ ومثلما يروي الأفلاكيّ، أنّه فقط بعد أن عاد الرّوميُّ من دراساته في سورية شجّعه برهانُ الدّين على دراسة التعاليم الصوفيّة لوالده. ويُظهر برهانُ الدّين ما يمكن أن يُظَنّ تقريبًا أنّه استحواذٌ أو تعلّقٌ شديد بالصّيام في كتابه **«المعارف»**، وهو مؤلَّفٌ ربّما يعكس دروسَه وكتاباته إبانَ هذه المرحلة في قُونِيَةَ وقَيْصَرِيّة. وتذهبُ بعضُ الحكايات في كتب مناقب الأولياء إلى أنّه أهمل عاداته الصّحيّة الشّخصية (Sep 120). لم يغسل ثيابه لمدّة

اثني عشر عامًا (Af 71)، وربّما كان آذى أسنانَه (Af 61) وجهازَه الهضميَّ بالصِّيام المفرط (Af 64). لكنه يُفترض أنّ برهانًا عرفَ شيئًا من الطبّ والتداوي بالأعشاب، وكان ينصح باللِّفْت النِّيء لتقوية النظر وللمساعدة على الهَضْم (Af 63)؛ والحقُّ أنّ اللّفت المغليّ ما يزال يُستعمل علاجًا شعبيًا عُشبيًّا للزّكام بين الإيرانيّين والأتراك.

ونظرًا إلى أنّ حكاياتِ الزّهد المفرط هي الحِنْطةُ لمطحنة كاتب مناقب الأولياء، علينا أن نكون مستعدّين لأن نصدّقها بقدرٍ كبيرٍ من التحفّظ، لكنّ تعليقات برهان الدّين نفسه في كتابه «المعارف» تميلُ إلى تعزيز الصّورة التي يرسمها الأفلاكيُّ لبرهانٍ على أنّه مستهلَكٌ بالصّوم. وبرغم ذلك، برغم أنّ برهانًا عاش حياةَ ناسكٍ لسنواتٍ كثيرةٍ (Af 61)، وصلّى وصام على نحو مدقّق، توقّف في سنيه الأخيرة في الظّاهر عن الصّيام وتَركَ معظم الصّلوات.

فالشيخُ الطّاعنُ في السّنّ لا يمارس عادةً صيامًا وخلواتٍ إضافيّةً؛ لأنّ هذه كانت عمومًا رياضاتِ الشباب والمتوسّطين [١١٥] (Saf3/1:196) وبرغم ذلك، ضايقت مريدةٌ مرّةً برهانًا في شأن أنّه لم يعد يصوم، فردّ عليها برهانٌ بأنّه كان مثلَ راحلةٍ مُرهَقةٍ متقدّمة في السّنّ، انحسر وبرُها وهزُلت. وقد خرجت الآنَ إلى المرعى، وهكذا يمكن أن تسمنَ وتُصبح أُضحيّةً مناسبةً لمائدة السّلطان الإلهيّ (Af 65).

وعلى نحوٍ غير مدهش، إذًا، نصَحَ برهانٌ بأن يجلس الرّوميُّ في خَلْوةٍ، الأمرُ الذي يستلزم حرفيًّا أن يُغلق على نفسه البابَ وحيداً في حجرةٍ وأن يصومَ لمدّة أسبوع. أمّا الرّوميّ، الذي اتّبع قبْلُ حِمْيةً مقتصدةً معتدلةً وهو طالبٌ (Sep 123 - 4)، فقد اعتقد أنّ هذه المدّة قصيرةٌ جدًّا وتعهّد بأن يجلس في خلوة الأربعين يومًا الأكثر صرامةً، مع إبريق ماءٍ وبضعة أرغفةٍ من خُبز الشّعير، وفقًا لروايةٍ يرويها الأفلاكيّ (Af 82).

مارس الرّوميّ يقينًا الصّيامَ، مُحاكيًا مِثالَ والده وبرهان الدّين. ويتلاعب أحدُ المقاطع من المثنويّ بالتشابه بين كلمتي «روح» و «رَيْحان» في حروفهما الأصليّة ويدعو إلى أن نرعى أعشابَ الرّوح لا جِرّةَ البهائم (M5: 2472 - 9):

ـ حتّى يتحوّلَ البعرُ لديكَ إلى مِسْكٍ، أيّها المريدُ، ينبغي أن ترعى سنواتٍ في هذه الروضة.

ـ فلا ينبغي أكْلُ التّبْنِ والشّعير كالحمير، بل ارْعَ الأرجوانَ في «خُتَن» كالغِزْلان.

ـ ولا تَرْعَ إلا القرنفُلَ أو الفُلَّ أو الوَرْد، فامضِ إلى صحراء خُتَن مع هذا النّفَر «من الأولياء».

ـ واجَعل المعدةَ معتادةً على ذلك الرّيحانِ والوَرْد، حتّى تجِدَ الحكمةَ قُوتَ الرُّسل.

ـ وحُلْ ما بين المعدة وهذا التّبْن والشّعير، وابدأ بأَكْل الرّيحان والوَرْد.

ـ ومَعدةُ الجسَدِ تجرُّ المرءَ نحو مِزْود التّبْن، ومعدةُ الرّوح تجذبه نحو الرّيحان.

ـ وكلُّ من يأكلُ القَشّ والشّعير يصير أُضحيّةً «للذّبح»، وكلُّ من يكونُ غذاؤه نورَ الحقّ يصبح قرآنًا.

ـ فانتبهْ؛ إنّ نِصْفَكَ من المِسْك، ونصفَكَ من البَعْر. فهيّا، لا تَزِدْ في البَعْر، وزِدْ في مِسْك الصّين.

ووراءَ هذا الصّيام المجازيّ، في أيّة حال، شارك الرّوميُّ على نحو واضح بالصّيام المادّيّ، في رمضان وفي أوقاتٍ أُخَر. وهناك قصائدُ كثيرة في ديوان الرّوميّ مخصّصةٌ تمامًا للاحتفال بصوم رمضانَ وبالصّيام من أجل تصفية الرّوح (انظر المنظومتَيْنِ ٣٤ و ٣٥ في الفصل ٨). الأبياتُ الآتية من غزليةٍ (D 1602) لازِمتُها التي تُختم بها جميعُ أبياتها هي

«صيام»، تنصحُ بالصّيام من حيث هو أداةٌ بشريّةٌ لمتابعة محمّد في عروجه إلى السّماء (المعراج):

ـ إنْ كانَ لك هُيامٌ بالعروج فوق فَلَك الحياة

فاعلَمْ أنّ جوادكَ العربيّ المطهّم موجودٌ في ميدان الصّيام

ـ [١١٦] في جسد الرّجُلِ المجاهدِ في طريق مقصودِ القَلْب

خيرٌ من حياةٍ مئةِ ألْفِ روحٍ الصِّيامُ

ـ هل رأيتَ قطُّ حيوانًا مضيئًا ومليئًا بنُور العِلْم؟

إنّ الجسدَ مِثْلُ الحيوان، فلا تتركْ بهيمةَ جسدك من دون الصّيام

وبرغم ذلك، حين يروي الصّوفيّةُ قِصصًا حول البطولات الزُّهديّة لشيوخهم، يدخلون في مجال الطُّرُز البَدْئيّة أو النماذج الأصلية The archetype. ونحتاجُ إلى أن نتذكّر هذا عندما نعود إلى الحكاية التي يرويها الأفلاكيّ في شأن طاقات الرّوميّ الخارقة في مجال نَفْي الذّات self – renunciation ومثلما رأينا، تطوّع الرّوميّ لممارسة خلوة الأربعين يومًا المطلوبة وليس لديه سوى بعض كِسرات خُبز وقليل من الماء. ويواصلُ الأفلاكيُّ القولَ (Af 82 - 3): عندما انتهت الأربعون يومًا، فتح برهانُ الدّين البابَ فوجد الرّوميَّ مستغرَقًا في التفكّر، مجرِّبًا كَشْفًا صوفيًّا لعالَم الرّوح. انتظر برهانٌ لمدّة ساعة، لكنّ الرّوميَّ لم يعبأ به، وهكذا تراجعَ وأغلق البابَ من جديد. ثمّ بعد مضيّ أربعين يومًا آخر، عاد برهانٌ فوجد الرّوميَّ قائمًا هناك مستغرقًا بحرارةٍ في الصّلاة. ومرّةً أخرى انتظرَ بعض الوقت، لكنّ الرّوميَّ لم يتعرّفْه، وهكذا تراجع مرّةً أخرى. وأخيرًا، بعد فترة ثالثة من خلوة الأربعين يومًا، اقتلعَ برهانٌ القَلِقُ البابَ فوجد الرّوميَّ مبتسمًا.

عند هذه النقطة، أعلن برهانٌ اكتمالَ التعليم الرّوحيّ للرّوميّ واعترف باغتباطه بالوصول إلى حضرة وليٍّ كهذا. أرجع الرّوميَّ إلى قُونية، حيث ارتدى عِمامةَ عالِمٍ والجُبّةَ الواسعة الأكمام (رداى فراخ آستين ـ بالفارسية) واعظًا وناصحًا (مواعظ ونصايح وتذكير ـ بالفارسّية). وربما عاد الرّوميّ إلى قَيْصَريّة لزيارة سيدّ برهان الدّين، ولكن في الوقت المناسب لبّى برهانٌ نداءَ ربّه (Af 84).

يشير سلطانُ وَلَد إلى أنّ الرّوميّ أمضى خمسةَ أعوام في الصّوم وإفناء الذّات بعد وفاة برهان الدّين. ولعلّ هذا يشير إلى المدّة بين وفاة برهان ووصول شمس إلى قُونِية في عام ١٢٤٤م، إلّا أنّ الأفلاكيّ يشير إلى أنّ الرّوميَّ في هذا الوقت كان يعيش حياةً عامةً جدًّا بوصفه واحدًا من العلماء. فدَعْنا، إذًا، نفترِضْ أنّ الأعوام الخمسة من التزهّد التي ذكرها سلطانُ وَلَد حدثت في حياة برهان الدّين وبوصيّةٍ منه، لا بعْدَ موته. وسيؤلِّفُ هذا، عندئذٍ، جزءًا من الأعوام التّسعة التي كان فيها الرّوميُّ مريدًا لبرهان. ويمكننا أن نتخيل، عندئذ، مرحلةَ أربعة أعوام من دراسات علوم الظّاهر في سورية، من عام ١٢٣٣ إلى عام ١٢٣٧م، وأربعة أعوامٍ أو خمسة أخرى لدراسة علوم الباطن على برهان. ولا بدّ أن تكون هذه قد اشتملت، إضافةً إلى الصّيام والخلوة، على القراءة في **«معارف»** بهاء الدّين.

ولا شكّ في أنّ برهانًا، بوصفه المعلِّمَ الرّوحيَّ للرّوميّ، أراد له أن يحتلّ كرسيَّ التعليم والتدريس الذي كان من نصيب والده قَبْلَه. وبسبب إخلاص الرّوميّ لأستاذه، سيكون من المرجَّح أنّه رفض قبولَ دَوْر الشيخ ما دام برهانٌ حاضرًا في المدينة، ولهذا ربّما شعَرَ برهانٌ بأنّه لا بدّ من الانتقال إلى قَيْصَريّة. فهل احتفظَ الرّوميّ بالحقّ في وظيفة والده [١١٧] في هذا الوقت، أو هل انسحب برهانٌ إلى قَيْصَرّية لأنّ وظيفةَ بهاء الدّين شغَلَها شخصٌ آخر؟ ولعلّ قَيْصَرّية (المدينة الرومانية Caesaria) كانت تنافسُ قُونِيَةَ في

الأهميّة السّياسّية في ذلك الوقت، لأنّ السّلطانَ علاء الدّين بنى قصْرَه المسمّى «القُباذيّة» هناك. فقد بُني هنا مشفًى مُحْكَم سُمِّي باسم أميرة سلجوقية، جوهر نَسيب، في عام ١٢٠٦م ومسجدٌ كبير أيضًا يرجع تاريخه إلى هذه المرحلة. كذلك بُني مجمَّعٌ من مسجدٍ جميل ومدرسةٍ وضريح في خُنات خاتون في قَيْصَرّية.

ومهما يكن، فإنّه بناءً على ما يرويه الأفلاكيّ يكون شمسُ الدّين الأصفهانيّ، وليس السّلطان، هو الذي قدّم الرّعاية لبرهان الدّين في قَيْصَريّة (Bay 151 - 2). وبنى شمسُ الدّين صاحبُ هذا مدرسةً أخرى في قَيْصَريّة في عام ١٢٦٨م، لا تزال قائمةً. ونظم هو نفسُه أيضًا أشعارًا بالفارسية والعربيّة، وكتبَ رسائلَه المتبادلة في أسلوبِ ترسُّلٍ جميل (FB 190 - 91)، وهكذا لا بدّ أنّه تذوّق شِعْرَ الرّوميّ. كان برهانٌ يهيّئ الرّوميّ ليخلف والدَه في قُونِية. ولعلّ واحدًا من مريدي بهاء الدّين قد احتفَظ بوظيفته السّابقة في قُونية، أو ربما قُطِعت رعايةُ عائلة وَلَد بموته.

وفي الحالين كلتيهما نَشرتْ أنشطةُ برهان في قَيْصَريّة على نحو فعّالٍ تعاليمَ بهاء الدّين وسمعتَه الحسنة على نطاق واسع على امتداد الأناضول. وكان هذا يقينًا هدفًا لصيقًا بقَلْب برهانِ الدّين محقّق، مريدِ بهاء الدّين الأوّل.

وبعد الأفلاكيّ بقرنٍ ونصف، يؤكّد دولتشاه السَّمَرْقَنْدِيّ (غير المعروف تمامًا بدقّته في شأن الأسماء والتّواريخ والأمكنة)، أنّ برهان الدّين كان المعلِّمَ ليس فقط للرّوميّ، بل كذلك لبهاء الدّين. ويزعم دولتشاه (Dow 214)، معتمدًا على مرجعٍ لا نعرفه، أنّ برهان الدّين رافق عائلةَ وَلَد في الحجّ ثم بعد ذلك إلى سورية، حيث وافته المنيّةُ، ولكن ليس قبْلَ أن يشجّع عائلةَ وَلَد على الذهاب إلى الأناضول والبحث عن السّلطان علاء الدّين كيقُباذ.

ويُجانبُ دولتشاه الصّوابَ هنا يقينًا، ليس فقط من ناحية مكان وجود برهان، بل

أيضًا من ناحية طبيعة العلاقة بين برهان الدّين وبهاء الدّين. واعتمادًا على دليلِ مؤلّفات كلٍّ من برهان وبهاء، نظَرَ الأوّلُ إلى الثاني نظرتَه إلى مرشد روحيٍّ، بينما نظَرَ بهاءُ الدّين إلى برهان الدّين على أنّه صديق ومؤتمن. رأى بهاءُ الدّين برهانَ الدّين في دور المعلِّم الرّوحيّ الخاصّ لابنه جلال الدّين فقط، وليس له هو نفسه. وأثبت كتابُ دولتشاه، برغم ذلك، أنّه مؤثّرٌ جدًّا وأسهم في نَشْر أساطيرَ وتعتيماتٍ في شأن الظروف التاريخيّة لعائلة وَلَد.

وفاةُ برهان:

يجعل سلطانُ وَلَد وصولَ برهان إلى الأناضول بعد مضيّ عامٍ على وفاة بهاء الدّين ويقول إنّ الرّوميَّ أمضى تسعة أعوام تحت وصايته وإرشاده، الأمرُ الذي يجعل وفاتَه في عام ١٢٤٠ أو عام ١٢٤١م. وقد توفّي في قَيْصَريّة. ويُخبرنا الأفلاكيُّ بأنّ صاحبًا الأصفهانيّ بنى مرّتين قنطرةً تذكاريّة أو قُبّةً (طاق ـ بالفارسيّة) فوقَ قبر برهان، لكنّه في المرّتين انهار المبنى في غضون أيّامٍ قليلة من البناء. وبعدئذ ظهر برهانٌ [١١٨] لصاحبِ الأصفهانيّ في المنام، طالبًا منه أن لا يُبنى بناءٌ فوق قبره (Af 68-9). ولعلّ هذه القصّةَ الخارقة في شأن تواضع برهان القويّ الحادث بعد وفاته إذ يطيح بالقبّة المبنيّة فوق قبره تطوّرت فيما بين المولويّين لتبيّن ما بدا لهم أمرًا شاذًّا. كبارُ الأولياء ينبغي أن تكون لهم قبورٌ كبيرة (مثل قبر الرّوميّ)، لكنّ مثوى برهانِ الدّين ربّما لم يكن مميّزًا بقبرٍ مُحكم البناء في الوقت الذي ألّف فيه الأفلاكيّ كتابه.

وهناك، في أيّة حالٍ، قبرٌ مرتبطٌ به في قيصريّة، معروفٌ باسم «تربة سيّد برهان الدّين»، على بُعْد نصف كيلومتر تقريبًا جنوب شَرْق «كلّية خُنات خاتون Hunat Hatun Kulleyesi». شاهدةُ قبرٍ نُصبت أخيرًا، ولكن يُحتمل أن لا يكون مريدوه هم

الذين نصبوها. وقد نَظَمَ أحدُ مريدي ابن عربيّ الأبياتَ الثلاثة المنقوشة عليها؛ ونعرف هذا لأنّ ناظم الأبيات زعم أنّ برهانًا كان في المرتبة الثانية بعد ابن عربيّ، في الوقت الذي لم تجر فيه العادةُ على ذِكْر أسماء الشّيوخِ الآخرين في نقوش أضرحة الأولياء الصّوفيّة. وتتضمّنُ الأبياتُ تواريخَ جُمَّليّة [نسبةً إلى حساب الجُمَّل]، تشير إلى تاريخ ولادة برهان الدّين بالعام ٥٦١هـ (١١٦٦م)، وإلى تاريخ وفاته بالعام ٦٣٧هـ في وقتٍ ما بين آب من عام ١٢٣٩ وآب من عام ١٢٤٠م (GB 102). ولأنّه يبدو أنّ النَّقْش قد نُقِش فيما بعدُ، ليس في وسعنا أن نعدّ هذه التواريخ صحيحةً (لم يكن معتادًا، في أيّة حال، أن يُجعَل تاريخُ الولادة على كتابة القبر، أيضًا). وبرغم ذلك، تتّفق التّواريخُ من عام ١١٦٦ إلى ١٢٤٠م على نحوٍ مقبولٍ تمامًا مع بقيّة المعلوماتِ التي نمتلكها في شأن برهان من مصادر أُخَر.

وحديثًا اختلف ميكائيل بايرام Mikail Bayram (Bay 149-50) مع قراءة گلُبينارلي وفروزانفر لسُلطان وَلَد، وحاول أن يثبت أنّ برهان الدّين لم يمت بعد وفاة بهاء الدّين بتسعة أعوام، في عام ١٢٤٠ أو ١٢٤١م. وبدلًا من ذلك يفهم بايرام أنّ سلطان وَلَد يقول إنّ برهانًا عاش في قُونية لمدّة تسعة أعوام بعد وفاة بهاء الدّين، ثمّ بعدئذ انتقل (نقل كردن ـ بالفارسيّة) إلى قيصريّة، حيث عاش لمدّة خمسة أعوام أُخَر قبْلَ أن يلبّي نداءَ ربّه في عام ١٢٤٥م (SVE 48). وهذا التفسيرُ سيُساعدُ كثيرًا في إدراك المراد من حكاية اعتراض الرّوميّ على قرار برهانٍ الهجرةَ من قُونِيةَ. وهو يستلزمُ، في أيّة حالٍ، قراءةً متكلِّفةً بعضَ الشيء لما كتبه سلطانُ وَلَد. و«الانتقالُ» في هذا السّياق لا يشير عادةً إلى «الانتقال» من مدينةٍ إلى أخرى فقط، بل من «نطاق هذه الدّنيا إلى العالَم السّماويّ»؛ والحقيقةُ أنّ الأفلاكيُّ (Af 84) يستعمل كلمة «الانتقال» في وَصْف وفاة برهان الدّين.

وعندما تُوفّي برهانٌ، هيّأ مريدُه القويُّ شمسُ الدّين صاحب الأصفهانيّ جنازةً كبيرة له ثمّ أرسلَ، بعد انقضاء أيّام الحِداد الأربعين المعتادة، رسالةً إلى الرّوميّ في قُونِيَةَ، يخبره فيها بوفاة برهان الدّين. وقد جاء الرّوميُّ مع عددٍ من المريدين ليقدّم احترامَه وتبجيلَه عند قبر برهان. وبعد ذلك قدّم لهم صاحبُ الأصفهانيّ اختيارَه من كُتب برهان وأجزائه. فأخذ الرّوميُّ ومريدوه ما أرادوه، تاركين بعضَ الأجزاء ذِكرى ومُبارَكةً للصّاحب، ثمّ عادوا إلى قُونِية (Af 68-9).



الرُّوميُّ متولّيًا الأمرَ بنفسه

[١١٩] لا يمكن الرّوميَّ، الذي لا بدّ أنّه كان في سنّ الرّابعة والعشرين عندما تُوفّي والدُه، أن يكون قد بقي جاهلًا تمامًا بالميل الصّوفيّ عند والده إلى أن لقّنه برهانُ الدّين مبادئ التصوّف في ثلاثينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ. وبرغم أنّ الرّوميَّ ربّما أنشأ أسرةً مستقلّةً بعد زواجه، لا بدّ من أنّه التزم بصُحبةٍ حميميّة مع والده. لا بدّ من أنّه أمضى وقتًا كثيرًا مع والده سرًّا ثمّ إنّه، مثلما رأينا، كان يجلس إلى جانب بهاء الدّين في المجالس العامّة التي كان يعقدها هذا الوالد. وإذا كان جلالُ الدّين معروفًا بلقب «مولانا الصّغير» بين جمهرة من كانوا يحضرون دروسَ بهاء الدّين ومواعظه، فإنّ والده ينبغي أن يكون قد توقّع أن يصبح الرّوميُّ خليفتَه وهيّأه لذلك، وهي إشارةٌ إلى أنّ بهاء الدّين كانت لديه ثقةٌ في قدرات ابنه وميوله الرّوحيّة. ونظرًا إلى الانشغالِ بالرّياضات الزُّهْديّة والجذَبات الكَشْفيّة وضروب الاتصال الشخصيّ بالله المنعكس في **«معارف»** بهاء الدّين، يكون من السّذاجة أن نتصوّر أنه استطاع أن يخفي تمامًا هذا الجانبَ من شخصيّته عن الرّوميّ. على العكس من ذلك، يبدو أنّ الميولَ الزّهْدية والصّوفيّة تؤلّفُ لُبَّ لُبابِ روحانيّة بهاء الدّين، مع دراسةٍ للفِقْه تقدِّم هي نفسُها وسيلةً تمكِّن المؤمنين من أن يُحاكوا مثالَ النبيّ، بدلًا من أن تؤلّف هدفًا وغايةً في ذاتها.

فماذا إذًا، تمامًا، علّمه برهانُ الدّين؟ ربّما أخّرَ بهاءُ الدّين تقديمَ عقائدِه المحتاجة إلى فَهْمٍ خاصّ والعالية إلى أن يكون الرّوميُّ قد أتمّ تعليمه التقليديّ في علوم الدّين. وإن صحّ هذا، فلا بدّ عندئذٍ من أن يكون برهانُ الدّين قد شعر بأنّه، من حيث هو المريدُ المباشر لبهاء الدّين، أكثرُ تأهيلًا من أيّ شخصٍ آخر لتلقين الرّوميّ، وهذه هي مهمّتُه الرّوحيّةُ، العقائدُ العالية لبهاء الدّين والأسرارُ العميقة للقرآن.

ويبدو مُستبعدًا تمامًا أن يكون برهانُ الدّين قد عَهَد بالتأديب الرّوحيّ للرّوميّ وتدريب نفسِه إلى أيّ شخصٍ آخر. كان الرّوميُّ [١٢٠] على نحو يقينيّ تمامًا قد تعلّم قبْلُ الكثيرَ عن الطّريق الصّوفيّ من والده، ومن الكتب، إبّانَ دراسته في سورية. لكنّه يبدو أنّه لم يبدأ على نحوٍ فعّال متابعةَ الطّريق الصّوفيّ إلى حين عودته. ويعلن برهانُ الدّين على نحو لا لَبْسَ فيه أنّ بهاءَ الدّين كان أعظمَ وليٍّ رآه وأنّه لم يكن ثمّة مريدٌ آخر قريبٌ من بهاء الدّين مثل برهان الدّين. ومن المؤكّد أنّه لا يمكن أن يكون قد أراد، إذًا، للرّوميّ أن يتلقّى تدريبَه الرّوحيّ والمحتاجَ إلى فهمٍ خاصّ في دمشق.

وربّما حدث أنّ الرّوميّ وهو في دمشق صادفَ عقائدَ صوفيّةً ومدرّسين عِرْفانيّين كابن عربيّ. ومهما يكن، فإنّ الرّوميَّ لا يصفُ تأثيرَ أيٍّ من المعلّمين الرّوحيّين أو الصّوفيّين من هذه المرحلة في مؤلفاته اللّاحقة (برغم أنّه ربّما يكون قد التقى شمسَ تبريز لأوّل مرّة في دمشق). ويبدو واضحًا من مؤلّفات الرّوميّ نفسه أنّ بهاء الدّين وبرهانَ الدّين، والشيوخَ الذينَ اعترفا بفضلهم وزكّياهم ـ العطّار وسنائي ـ يمثّلون التّراثَ الرّوحيَّ والصّوفيَّ والعَقَديّ الرّئيس لدى الرّوميّ. طرقٌ صوفيّةٌ مختلفة كانت فعّالةً في دمشق ـ السُّهْرَوَرْديّون، مثلًا، وتوحي المصادرُ السِّيريّة باتّصالٍ ما بين بهاء الدّين وشهاب الدّين

عمر السُّهْرَوَرْديّ. لكنّ طرقًا صُوفيّةً أُخَر فعّالةً في الأناضول ـ البكتاشيّة والكُبْرَويّة ـ ستكون أكثرَ ارتباطًا بتقاليد التصوّف في شرقيّ إيران وآسية الوسطى. وعلى افتراض أنّ الرّوميّ كان باحثًا عن معرفةٍ أو تجربةٍ صوفيّةٍ أكثر عمقًا، سيكون مرجّحًا أنّ الطّريقتَيْنِ الأخيرتَيْنِ تروقانه وتنالان إعجابه أكثر.

أمّا دمشقُ فقد كانت مكانًا للتّعليم الدّينيّ والفقهيّ التّقليديّ، نظرًا إلى أنّها مركزٌ فكريّ أقدمُ وأكثر رسوخًا متحدّثًا أساسًا بالعربية لا بالفارسيّة. ويمكن أن نحدس بناءً على الدّليل الظّرفيّ السّابق أنّ البرنامج الفكريّ للدّراسة الذي ارتآه برهانٌ للرّوميّ لم يشتمل على العقائد العِرْفانيّة بقدر ما اشتمل على العلوم الإسلاميّة التقليدية، التي شعرَ برهانٌ بأنّ الرّوميّ ينبغي أن يتعلّمها من أساطين العِلْم المشهود لهم في مجالات عِلْم الكلام والأحاديث النبويّة، وأصول الفِقْه والرّياضيات والفَلَك والفلسفة .. إلخ. وبينما يمكنُ الرّوميَّ أن يكون قد تمتّع بسُمعةٍ طيبّة بين أتباع والده في التقوى والكَشْف، وكذلك في البلاغة الوعظيّة والذّكاء، سيكون مرجّحًا أنّه أدرك أنّ إمكانيّاتِ نجاحه في تحقيق اعترافٍ أكبر موجودةٌ في متابعاته العِلْميّة والفِقهيّة (أي في سيرته الحِرْفِيّة)، وليس في الشّعر والتصوّف (الأمرُ الذي يعني مواصلةَ سيرته فنّانًا أو ممثّلًا). وكلّما ذاعت شُهرة الرّوميّ مفسّرًا للقرآن ومحدّثًا وفقيهًا كان مرجَّحًا أن يجتذب طلَبَةَ العِلْم من أصقاعٍ أخرى ليدرسوا عليه ويحضروا مواعظَه.

لم يكن بهاءُ الدّين، برغم مزاعم كُتّاب مناقب الأولياء، مشهورًا جدًّا بوصفه عالمًا من علماء الشّرع وراء نطاق وَخْش وربّما بَلْخ. وقد تدرّب في الفقه، في أيّة حال، ثم بعد أن ظفر باهتمام الحكّام السّلاجقة وَدعْمِهم، يبدو أنّ منزلتَه الرّفيعةَ بوصفه رجلًا مثقّفًا

ومعلّمًا روحيًّا كانت حقيقيّةً. وينبغي أن يكون برهانُ الدّين قد تمتّع بشيء من الاحترام بوصفه معلّمًا روحيًّا في هذا الوقت إذا كان شمسُ الدّين صاحب [١٢١] الأصفهانيّ القويّ قد آثره في قَيْصَريّة برعايته (Af 60, 62). ويصف الأفلاكيُّ صاحبًا هذا، وهو الحاكمُ في قَيْصَريّة، بأنّه مريدٌ لسيِّد برهان الدّين، جاء ليزوره ويحضر دروسَه. وأنفق الصّاحبُ مالًا كثيرًا على الفقراء بسببه (Af 63-4) وعُيِّن برهانُ الدّين إمامًا في أحد المساجد في قيصريّة (Af 61).

صاحبٌ الأصفهانيّ هذا نفسُه أصبح فيما بعدُ وزيرًا للسّلطان السّلجوقيّ عزّ الدّين كيكاوس الثاني من ١٢٤٦ إلى ١٢٤٩م. وقد قدّم برهانٌ يقينًا الصّاحبَ إلى الرّوميّ، ويلمّح الأفلاكيُّ إلى أنّه بعد وفاة برهان أصبح الصّاحبُ أخيرًا مريدًا للرّوميّ. وكان منجذبًا جدًّا إلى الرّوميّ، على الحقيقة، إلى درجة أنّه ما كان يحضر دروسَ أيّ شخص آخر. وقد لاحظ السّلطانُ هذا فانتقد صاحبًا الأصفهانيّ من أجله، سائلًا: وما الذي عند الرّوميّ ويفتقر إليه الرّجالُ الأتقياءُ الآخرون. فبدأ صاحبٌ الأصفهانيُّ دفاعًا بليغًا عن الرّوميّ ومناقبه، جاعلًا عزَّ الدّين كيكاوس يطلب لقاءَ الرّوميّ ويختبر قدراته. وقد نجح الرّوميُّ وصلاحُ الدّين، طبعًا، في التأثير في السّلطان واستمالته (Af 706- 9).

الحياةُ العائلية:

عندما عاد الرّوميُّ إلى قُونِية من سورية في وقتٍ ما بين عامي ١٢٣٧ و ١٢٤١م، لا بدّ أنّه كان في ثلاثينيّاته الأولى، وكان في ذلك الوقت مثقّفًا ومتميّزًا وفي سنّ تسمح له بأن يرتدي عباءَة والده ويتولّى إرشادَ حَلْقة مريديه. وبعد ذلك بوقتٍ قصير، توفّيت جوهر خاتون، زوجةُ الرّوميّ الأولى، ربّما في عام ١٢٤٢ أو ١٢٤٣م (٦٤٠هـ هو التّاريخُ الذي

قدّمه: Zr P 100). ومن جوهر خاتون وُلِد علاءُ الدّين وسلطانُ وَلَد، فيما يبدو في عامي ١٢٢٥ و ١٢٢٦م على الوِلاء، ذلك لأنّ إحدى الرّوايات عند الأفلاكيّ تصف خِتانَهما بأنّه حدَثَ عندما كانا في سنّ الثامنة والسّابعة على الوِلاء (Af 302- 3).

في وقتٍ ما إبّانَ السّنوات من ١٢٤٠ إلى ١٢٤٥م، يُرجَّح ترجيحًا قويًّا أنّ ابنَي الرّوميّ وهما في العَقْد الثاني من عمرهما ذهبا إلى دمشق لاكتساب ثقافة كثقافة والدهما (Af 681). وكتب الرّوميُّ رسالةً مشتركةً إلى الابنَيْن كليهما في وقتٍ ما إبّانَ هذه المرحلة يأمرُهما فيها بأن يُطيعا شَرَفَ الدّين كما يطيعان والدَهما. أمّا شرفُ الدّين، جَدُّ الوَلَدَين لأمّهما، فينبغي أن يكون قد عمل وَصِيًّا عليهما في سورية، لكن يبدو أنّهما اغتاظا تحت سيطرته وتنازعا معه بقوّة. ويطلب الرّوميُّ من الولَدَيْنِ أن يهدّئا غضبَهما بالذهاب في نزهةٍ أو بالذهاب إلى النّوم، ويعدهما بأنّه سيدعو لهما أن يعودا ناجحَيْنِ وسعيدَيْنِ من دراساتهما (Mak 142). ثمّ عادا، ولعلّ ذلك كان قبل أن يصل شمسُ تبريز، لأنّ الأفلاكي يخبرنا بأنّ الرّوميّ كان أحيانًا يُجلِسُ سلطانَ وَلَد إلى جانبه أثناءَ دروسه فيخالُ النّاس أنّهما أَخَوانِ لا أبٌ وابنٌ (Af 26)، بسبب الاختلاف الضّئيل نسبيًّا في عمرهما (أقلّ من عشرين عامًا، بينما كان الفارقُ في العُمر بين الرّوميّ ووالده ستّين عامًا تقريبًا).

يجعل گلبينارلي، الذي لا يحدّد مصادرَه بل يبدو أنّه يستمدّ المعلوماتِ من النقوش الموجودة على القبور في مقام الرّوميّ في [١٢٢] قُونية، وفاةَ جوهر خاتون سابقةً لزواج الرّوميّ من زوجته الثانية، المسمّاة «كِرّا خاتون». وقد يكون لفظُ «كِرّا» اسمًا أو لقبًا، لأنّه يُستعمل في الإشارة إلى والدة جوهر خاتون (Af 681) وإلى فاطمة خاتون، ابنةِ صلاح

الدّين، وهكذا لا يبدو أنّه ذو أصلٍ يونانيّ أو أناضوليّ، كما زُعِم أحيانًا (انظر GB 237، ملخّصًا مناقشةَ يازيجي في تقديمه لكتاب: Ariflerin Menkibeleri 2: vi- xxii). وعند گلبينارلي أنّ كِرّا خاتون تزوّجت قبلُ من شخصٍ اسمُه محمّد شاه (GM 347، ولكن قارن بـ GM 429). كان الرّوميُّ نفسُه أرمَلَ، ومن هنا تزوّج من أرملة. ومن الحكايات التي يضعُها الأفلاكيُّ، يمكن أن نستنتج أنّها كانت مؤمنةً بالخرافات إلى حدّ ما (انظر مثلًا: Af 251). وفي إحدى المناسبات زُعِمَ أنّها اشتكت من أنّه كان هناك جِنٌّ يعيشون في بيتهم وأنّ هؤلاء الجِنّ قد شكوا من العادةِ التي كان عليها زوجُها وهي أنّه يقف طوالَ اللّيل حتّى الفجر يقرأ «**معارف**» بهاء الدّين. والنّورُ الآتي من كلّ الشّموع أزعج الجنّ كثيرًا فلمّحوا إلى أنّ شرًّا ما يمكن أن يلحق سكّانَ البيت بسبب إزعاجهم. وإذ كانت قلقةً، فاتحت الرّوميَّ بهذه الحكاية، لكنّه لم يُجِرْ جوابًا واكتفى بأن يبتسم فقط. ثم بعد مضيّ ثلاثة أيّامٍ، قال لها: «لا تقلقي بعْدَ الآن، ذلك لأنّ الجنّ جاؤوا ليؤمنوا بي ويكونوا مُريديَّ. ولن يُؤذوا أحدًا من الأطفال أو من أصحابنا» (Af 92- 3).

ومن زواج الرّوميّ وكرّا خاتون وُلِد ابنٌ وابنةٌ، مظفّرُ الدّين أميرُ عالِمٍ چلبي ومَلِكة خاتون. وينبغي أن يكون مظفَّرُ الدّين أميرُ عالِمٍ چلبي قد وُلِد في أربعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ. ووفقًا لقصّةٍ رواها الأفلاكيُّ (Af 488- 9)، نظم الرّوميّ غزليّةً بمناسبة ولادته تبدأ بـ «مرحبًا أيّها العشّاقُ فقد جاء المعشوقُ القمريُّ الوجه» (D 580). ويبدو هذا مستبعدًا نسبيًّا، في أيّة حال، نظرًا إلى تخصيص الغزليّة الواضح لشمس الدّين التبريزيّ. وقد طلب مظفّرُ الدّين عملًا في وزارة الحكومة السّلجوقيّة ويظهر أنّه عمل في الخزينة، لكنه لم ينجح في الظّفر بوظيفةٍ منتظمة ودائمة. وقد كتب الرّوميُّ رسائلَ كثيرة

إلى مسؤولي الحكومة طالبًا منهم المساعدة في وظيفة مظفَّر الدّين. وفي رسالةٍ إلى الوزير معين الدّين پروانه، يثني الرّوميُّ على پروانه لمساعدته الفقراء والمحتاجين (درويشان ومحتاجان ـ بالفارسيّة) ويعتذر عن إزعاجه له في هذا الشأن، لكنّه يطلب منه أن يساعد مظفَّرَ الدّين أمير عالِم چلبي (Mak 100- 101).

وكتب الرّوميُّ أيضًا إلى طبيب العائلة، أكمل الدّين الطبيب النّخجوانيّ، الذي هو نفسُه أحدُ مريدي الرّوميّ (الحديث رقم ٥٧ من **فيه ما فيه** Fih 209)، طالبًا منه أن يسعى لدى پراونه لتأمين مُرتَّبٍ أفضل لمظفّر الدّين أمير عالِم (Mak 214- 15). كذلك طلبَ الرّوميُّ من الأمير بهاء الدّين، الملقّبِ بـ «أمير السّواحل»، الذي كان قد استقبل في مرّة سابقة مظفَّر الدّين أميرَ عالِم وقدّم بعضَ المساعدة له، أن يُساعده على ظروفه الصّعبة (Mak 202- 3). وفي النهاية، يبدو أنّ أميرَ عالِم، الذي تلقّى في الظّاهر تدريبًا ليكون عالمًا من علماء الدّين قبْلَ أن يباشرَ عملًا مدنيًّا، غسَلَ يديه من شؤون الدّنيا، وتخلّى عن السياسة، وارتدى خِرْقةَ الصّوفيّة وآثرَ حياةَ الدّراويش. وتعبّر رسالةٌ مكتوبةٌ بتكليفٍ من [١٢٣] الرّوميّ إلى شخصٍ اسمُه مجدُ الدّين عن إحساسٍ بالفخر والرّاحة في شأن هذا القرار (Mak 129- 31). توفّي مظفَّرُ الدّين، وفقًا للنّقش المكتوب على قبره، في الخامس من تشرين الأول عام ١٢٧٧م (GM 429) وهو مدفونٌ أمام الرّوميّ.

أمّا مَلِكَةُ خاتون، ابنةُ الرّوميِّ وكِرّا، فقد تزوّجت من شهاب الدّين القُونَويّ، وهو تاجرٌ من قُونِية. وتشير رسائلُ الرّوميّ إلى أنّ هذا الصِّهر ذهبَ لبعض الوقت إلى سيواس للتجارة، لكنّه اضطُرّ إلى أن يدفع رسومًا وضرائبَ باهظة على الطريق، الأمرُ الذي كاد يُتلفه. فكتب الرّوميُّ إلى پراونه مرّةً أخرى نيابةً عن هذا الصِّهْر،

طالبًا أن يُعفى من هذه الرّسوم (Mak 95- 6). وربّما لم ينسجم هذا مع أفراد العائلة الآخرين أو المريدين، ذلك لأنّ الأفلاكيَّ يروي قصّةً توحي بأنّ شهابَ الدّين عُرِف بأنّه بخيل (Af 323).

توفّيت مَلِكة خاتون بين عامي ١٣٠٣ و ١٣٠٦م (يقرأُ گلبينارلي، GB 238 و GM 430، نَقْشَ قبرها قراءةً مختلفةً فيجعل وفاتَها في عام ٧٠٣ أو ٧٠٥هـ)، وهي مدفونةٌ قربَ أخيها (GB 238). ويشير نقشُ قبر كِرّا خاتون إلى أنّها عاشت بعد وفاة الرّوميّ بتسعة عشر عامًا، إذ تُوفّيت في يوم الخميس الثالث عشر من رمضان عام ٦٩١هـ، أو يوم الخميس في الثامن والعشرين من آب، عام ١٢٩٢م (GM 429).

نشاطُ الرّوميّ ومنزلتُه في قُونِية قُبيل مجيء شمس:

ربّما نَعِمَ الرّوميّ، مُضاءً بهالة والده، بسُمعة طيّبة محلّية حتّى حين كان شابًّا مراهقًا؛ ويعتقد زرّين كوب أنّ واحدةً من مواعظ الرّوميّ المحفوظة ربما يرجعُ تاريخُها إلى فترةٍ ما قبل وصول العائلة إلى قُونِية (Zr P 60). ومهما يكن، فإنّه عندما وصل برهانٌ إلى قُونِية، نُعْلَم بأنّ الرّوميَّ كان موجودًا في لارندة/ قَرَمان، في الظّاهر لعدّة أشهرٍ، وتبعًا لِذلك ليس فقط في زيارةٍ مؤقّتة. مكث برهانٌ في الجامع السّنجاريّ في قُونِية، لامًّا فيما يُفْتَرَض شَمْلَ المريدين السّابقين لبهاء الدّين، لأنّه يُقال إنّ صلاح الدّين جَعَل برهانَ الدّين شيخَه (Af 65). وكلّف برهانٌ خادمًا بأن يحمل رسالةً من قُونِيةَ إلى الرّوميّ في لارندة، متودّدًا إليه لكي يعود إلى قُونِية (Af 57). وإن استطعنا أن نعتمد على هذه الرّوايات، تبيّن لنا على نحوٍ واضحٍ أنّ الرّوميّ لم يتولَّ وظيفةَ أبيه حالًا. وربما يكون

قد ذهَبَ إلى راعي العائلة السّابق في لارندة، الأمير موسى، أو بحث عن ذي مقامٍ رفيع آخر هناك كان قد عرفه.

وبرغم أنّ الأفلاكيّ وسلطان وَلَد يصوّران الرّوميَّ خبيرًا فِقْهِيًّا مشهورًا على امتداد العالَمَ في هذه المرحلة، لم يكن عالِمَ الفِقْه الوحيدَ أو حتّى الأكثر شهرةً واحترامًا في قُونِية. ففي كتاب «مُسامرات الأخبار ومُسايرات الأخيار»، وهو تاريخٌ ألّفه محمود ابن محمّد كريم الآقسرايي في القرن الرّابع عشر الميلاديّ، نجدُ أسماءَ عددٍ من قضاة البلاد السّلجوقيّة في الأناضول إبّان حُكْم السّلطان غياث الدّين كيخسرو الثاني (١٢٣٧- ٤٦م) ووزيره، معين الدّين پراونه. ويزعمُ الآقسرايي أنّ قُضاةَ هذه المرحلة كانوا أفضلَ كثيرًا في العِلْم من أولئك الذين جاؤوا في المرحلة اللاحقة. وبين الأسماء المثبتة (Akh 419)، نجدُ في المنزلة الأولى قاضيَ قُونِية، سِراج الدّين محمودًا الأُرْمَويّ، المذكور أيضًا ثماني مرّاتٍ في «مناقب العارفين» للأفلاكيّ، الذي يُوصَف بأنّه الثاني بعد الشافعيّ، المؤسّس لواحدٍ من المذاهب الفقهية الأربعة في الإسلام.

[١٢٤] كان القاضي سراجُ الدّين ميّالًا بقوّة إلى الرّوميّ، إن كان لنا أن نثق بما يقوله الأفلاكيّ. ويصف الأفلاكيّ كيف أنّ جماعةً من الناس فاتحت القاضي، محاولةً جَعْلَه يدين ممارسة الرّوميّ للسّماع. فما كان من القاضي سراج الدّين إلّا أن يرفض ذلك، قائلًا عن الرّوميّ إنّه رجلٌ صادقٌ، مؤيَّدٌ من جناب الحقّ ولا يُبارى في علوم الظّاهر كلّها، إضافةً إلى ذلك (Af 165- 6). وفي روايةٍ أخرى، يُساق رجلٌ اسمُه علاءُ الدّين ثريانوس (ذَرْيُونُس؟) إلى القاضي سراجِ الدّين متّهَمًا بالبِدْعه لأنّه يقول عن الرّوميّ إنّه الله. وقد دبَّرَ لتخليص نفسه من العقوبة ببيان أنّ الرّوميّ صَنَعَ آلهةً من النّاس وقد ألهمه

أن يتحوّل إلى الإسلام من المسيحيّة ويجعله باحثًا عن الإلهيّ. وبعد حديثه، شَعَرَ العلماء بالخجل لاتّهامه (Af 274-6)، لكنّ الأفلاكيّ، في خاتمة الحكاية، يوحي بأنّ التُّهَمَة كانت صحيحةً برغم كلّ شيء: «في طريق أهل الحقيقة [الصّوفيّة]، مهما كان الشيءُ الذي يمكن أن يقوله مريدٌ مخلصٌ عن شيخه، يُعدّ مسموحًا. ولا يمكن أن يحاسَب عليه» (Af 276).

يُذْكَر أيضًا في «المسامرات» القاضي عزُّ الدّين السِّيواسيّ، الذي يصفه الأفلاكيُّ بأنّه معارضٌ معارضةً تامّةً للسّماع (Af 104) ومفتخِرٌ بعِلْمه (Af 422)، إلى أن أظهر له الرّوميُّ روحانيّته الفائقة. وهذه الحكاياتُ من الأفلاكيّ يُفترض أن تنتمي إلى مرحلةٍ ما بعد لقاء الرّوميّ «شمسًا»، عندما طبّقت شهرةُ الرّوميّ الآفاق؛ وهي تكشف، في أيّة حال، أنّه حتّى بعد أن أصبح الرّوميُّ مشهورًا، لم يكن المرجعَ الفِقْهيَّ الوحيد أو حتى الرّئيس في المدينة.

[١٢٤] يظلّ «المسامراتُ»، المؤلَّفُ بعد وفاة الرّوميّ بقَرْن، يذكُرُ بعدد من الشخصيات المرجعيّة الرّوحيّة الشهيرة عدا الرّوميّ. مُدْخَلٌ في قائمةٍ للصّوفيّة المشهورين في تلك المرحلة، أصحابِ الطّريقة، الشّيخُ سعيدٌ الفَرْغانيّ. وبمناسبة الحديث عنه، نقول إنّ الأفلاكيّ يصفه (Af 360) بأنّه كان، مع صوفيّةٍ آخرين، بين خُلَّص مريدي الرّوميّ، لكنّ هذا يبدو اعتقادًا مبنيًّا على الأمانيّ، لأنّ «المُسامرات» يصنّفه على أنّه شيخٌ مستقِلّ. كذلك يُدرج كتابُ «المسامرات» فخرَ الدّين العراقيّ، الذي يذكره الأفلاكيُّ أربعَ مرّات (Af 360, 399, 400, 563)، وعلى النحو نفسه يصوّره نصيرًا للرّوميّ، وإن يكن غيرَ مُحاكٍ له بالضّرورة. الوزيرُ مُعينُ الدّين پراونه بنى

خانقاه للعِراقيّ في مدينة تَوْقات، ووفقًا لما تقول المولويّة استعملَ السَّماع هناك وقدّم ذِكْرًا مؤيِّدًا للرّوميّ (Af 399- 400). وبرغم أنّ الأفلاكيّ يصوّرُ العلاقاتِ بينهما بأنّها حميميّة، لا يمكن بناءُ تأكيد أنّ الرّوميّ والعِراقيّ كانا متحابَّيْنِ متصافيَيْنِ على هذا الأساس. وبرغم أنّ ترجيحَ التقائهما عالٍ، لا يأتي الرّوميُّ على ذِكْره، الأمرُ الذي ربّما يشير عمليًّا إلى نوعٍ من المنافسة.

ويقول كتابُ «المُسامرات» إنّه مثلما أنّ القضاةَ إبّان حُكْم غياثِ الدّين كيخسرو كانوا أفضلَ من قُضاة زماننا، يجعلُ المدرّسون (اهلِ تدريس ـ بالفارسية) في أيّام غياث الدّين، ومنهم شيخُ الإسلام صدرُ الدّين القونويّ الذي نَسَلَ النّاسُ إلى حَلْقته الشّهيرة من كلّ حَدَبٍ في الدّنيا، مدرّسي زماننا يَظهرون كأنّهم منافقون مقارنةً (Akh 419). ومن بين أولئك المدرِّسين الكبار في الماضي، يذكر صَدْرَ الدّين، الذي يُقال إنّه خبيرٌ في الحديث، وكذلك معلِّمٌ صوفيّ (Akh 432).

[١٢٥] ومن بين هذه المجموعة من المدرّسين، يعطي «المُسامراتُ» (Akh 419) اهتمامًا خاصًّا لـ «العاشق الإلهيّ وقُطْب الزّمان» مولانا جلال الدّين محمّد البلخيّ، الذي يعزُّ وصْفُ شهرتِه وتأثير أحاديثه. ويؤيّدُ شهادةَ كُتّاب سيرة الرّوميّ وتصريحاتِ الرّوميّ نفسه التي تذهب إلى أنّ الرّوميّ حظي بالدّخول إلى أعلى المسؤولين في دولة السّلاجقة. وعندما يصفُ «المسامراتُ» (Akh 432) وفَيَاتِ عظماء العصر، يذكر تاجَ الدّين المعتزّ بن طاهر بينهم (Akh 433)، الذي يصفُه الأفلاكيّ بأنّه واحدٌ من خاصّة مريدي الرّوميّ، وهو قائدٌ موثوقٌ قام بأعمالِ خيرٍ كثيرة من قبيل إنشاء المدارس وخوانق الصّوفيّة والمشافي والرُّبُط. ومن بين قادة السُّلطان جميعًا، أحبَّ الرّوميُّ هذا

الرجل حُبًّا جمًّا. ولأنّه كان من خُراسان أيضًا، اعتاد الرّوميُّ على أن يخاطبه بـ «مُواطني» (Af 239).

وتذكر كُتُبُ مناقب الأولياء مجموعةً كبيرةً من المسؤولين والسّلاطين السّلاجقة الذين اتّصل بهم الرّوميُّ، لكنّه يمكن القولُ سَلَفًا إنّهم لم يشغلوا أنفسَهم بوصف منظّمٍ وحقيقيّ لعلاقة الرّوميّ بهم. وقد رأينا قبْلُ كيف يصوِّر الأفلاكيُّ صاحبًا الأصفهانيَّ بأنّه مريدٌ أوّلًا لبرهان الدّين ثمّ للرّوميّ، مقدِّمًا الرّوميَّ إلى السّلطان عزّ الدّين كيكاوس (ح. ١٢٤٦- ٦٠م). وفي مستطاعنا أن نخمِّن، في أيّة حال، أنّ الرّوميّ لم تكن له صلاتٌ حميمية جداً مع العائلة الملكيّة السّلجوقية إبّان السّنواتِ التّسع من حُكْم غياث الدّين كيخسرو الثاني (ح. ١٢٣٧- ٤٦م)، الموافقةِ للمرحلة من حياة الرّوميّ التي أعقبت عودَتَه من سورية حتّى وصول شمس الدّين التّبريزيّ إلى قُونِية. وهذا قد يعني أنّ الرّوميّ لم يكن مشهورًا إلى حدّ يجعله يجتذب اهتمامَ أحد السّلاطين، أو أنّه لم يجتذب اهتمامَ هذا السّلطان بعينه، أو أنّ الرّوميَّ لم يجد هذا السّلطانَ نفسَه جديرًا بالاهتمام.

كان غياثُ الدّين الابنَ الأكبر لعلاء الدّين كيقُباذ، لكنّه ابتغاءَ تأمين مكانه على العرش، جَعَلَ أخَوَين غير شقيقين له يُقتلان، مع أمّهما، وهي من الأيوبيّين. كذلك طهّرَ رجالَ الجيش والنُّخبة الحاكمة. وقد شهدت فترةُ حُكْمه ثورةَ قبائل التّركمان في الشّطر الجنوبيّ الشّرقيّ والأوسط من أراضي بلاده في عام ١٢٣٩م. هذا العصيانُ المسلَّحُ الذي قاده واعظٌ شعبيٌّ يسمّى بابا إسحاق (انظر: قره مصطفى في LCP، ١٧٩- ٨٣)، دامَ لثلاث سنوات ومن المرجَّح جدًّا أنّه جعَلَ غياثَ الدّين نزّاعًا إلى الشّكّ في الوعّاظ الشعبيّين كالرّومي. وقد أثبت وصولُ المغول إلى المنطقة، في أيّة

حال، أنّه تهديدٌ طويلُ الأمد كثيرًا. إذ انتزعوا أرضروم في عام ١٢٤٢م وهزموا هزيمةً ساحقةً كيخسرو الثاني في معركة كوسه داغ في عام ١٢٤٣م، التي فرّ فيها كيخسرو الثاني إلى الأناضول. وقد عقد الوزيرُ مُعينُ الدّين پراونه معاهدةً أصبح فيها السّلاجقةُ عمليًّا دولةً تابعةً للمغول(١).

كان غياثُ الدّين كيخسرو الثاني متزوِّجًا من أميرةٍ جورجيّة، هي تَمَر، ابنةُ المَلِكة روسودان مَلِكة جورجيا (١٢٢٣- ٤٧م). وتَمَرُ هذه، التي يُشار إليها بـ «السّيدة الجورجيّة»، گُرجي خاتون، عند الأفلاكيّ، وَلَدت كيقُباذ الثاني، الذي حَكَم سلطانًا في جزءٍ من البلاد السّلجوقيّةِ في شرق نهر قيزل من عام ١٢٤٩ إلى ١٢٥٧م (برغم أنّ السّلطة كانت مركّزةً في أيدي وزرائه). وهكذا كانت السّيدةُ الجورجيّة زوجةً وأمًّا لسلاطين سلاجقة. وبعد وفاة غياث [١٢٦] الدّين، تزوّجت مرّةً أخرى، وهذه المرّة من الوزير القويّ مُعين الدّين پراونه، وأصبحت مريدةً للرّوميّ (Tür 26) .

ومن هذا يمكننا أن نستنتج شيئًا عن منزلة الرّوميّ وإغرائه. فمن ناحيةٍ، اجتذب أتباعًا أقوياء من خَلْفيّة مسيحيّة، مثل گُرجي خاتون هذه، ومن ناحيةٍ أخرى اجتذب تُجّارًا مُسلمين مثل صلاح الدّين زَرْكُوب، الذي كان مُريدًا لبُرهان الدّين. كذلك اجتذب رجالًا من «الفُتُوّة» أو طُرُق الأَخِيّة [جماعة الفتيان الذين يُعرف الواحدُ منهم بـ«أخي فُلان..»]، مثل حُسام الدّين. لم يكن أحدٌ من هؤلاء النّاس عالِماً دينيًّا ذا ميولٍ فِقْهيّة؛ الأمرُ عكسُ ذلك تمامًا، فقد كانوا أناسًا عاديّين، ربّما غير منجذبين كثيرًا إلى نوع الإسلام الذي يدعو إليه القُضاة وعُلماءُ الكلام. وجد السّلاطينُ ورجالُ الدّولة أنّ من المفيد دَعْمَ عُلماء الدّين وأهل الصّلاح من ذوي

النزعات المختلفة لأسبابٍ سياسيّة. فإنّه بإنشاء مدارس الفِقْه ورعاية عُلماء الدّين والتعلّق بالوعّاظ والأولياء الشعبيّين، يمكنهم الظّفرُ باحترام طبقات المجتمع المختلفة وكَسْبُ نوعٍ من المشروعّية الدّينيّة أو الرّوحيّة لحكمهم.

إضافةً إلى هذا طبعًا، كان كثيرٌ من هؤلاء الأشخاص مؤمنين أتقياء. وبرغم أنّ رجالَ الدوّلة من حيث هم سياسيّون كانوا يتورّطون في أعمالٍ قاسيةٍ وفي كثير من الأحيان وحشيّة، كانوا يتمتّعون عادةً بثقافةٍ جيدّة في الأدب وفنّ الحُكْم وفي كثير من الأحيان يرغبون في أن يعرفوا المزيدَ عن النّقاط الدّقيقة في علم الكلام والعقيدة والتاريخ الإسلاميّ والرّوحانيّة. حتىّ إنّه يحدث أحيانًا أن يَعدّ السلطانُ نفسَه مريدًا لرجلٍ صالح بعينه، مثلما هي الحالُ في بهرامشاه الغَزْنويّ والشّاعر سَنائي.

ومن ذلك مثلًا، يبدو أنّ خليفةَ غياث الدّين، عِزَّ الدّين كيكاوس الثاني (ح. ١٢٤٦ ـ٦٠م)، كان يحمل احترامًا كبيرًا جدًّا بل حتّى حُبًّا للرّوميّ (انظر القصّة المشكوك فيها في: Af 254). وفي مرحلةٍ من المراحل دعا السُّلطانُ عِزُّ الدّين الرّوميَّ ليكون ضيفًا له في أنطالية، لكنّ الرّوميّ احتجب عن الرّسل الذين أرسلهم السّلطانُ لمرافقته إلى هناك (Af 1020-21). ويبدو أنّ القصّة مبنّيةٌ على ظرفٍ تاريخيّ حقيقيّ، مثلما يشير الرّوميّ نفسُه إلى أسبابه في عدم الذهاب إلى أنطالية في الحديث رقم ٢٣ من كتابه **«فيه ما فيه»** (Fih 97):

على المرء أن يذهبَ إلى تَوْقات؛ لأنّ تلك النّاحية دافئة. وبرغم أنّ أنطاليةَ دافئةٌ، فإنّ أغلب الناس هناك من الرّوميّين وهم لا يفهمون كلامَنا، برغم أنّه بين الرّوميّين أيضًا من يفهمون كلامَنا.

في وقتٍ ما بين عامي ١٢٥٧ و ١٢٦٠م، أملى الرّوميُّ على حُسام الدّين رسالةً موجَّهةً إلى عزّ الدّين كيكاوس الثاني هذا، يشكرُ فيها السّلطانَ على تعيين شخصٍ اسمُه نَجْمُ الدّين بن خُرَّم (انظر في شأنه: Mak 300) في منصبٍ حكوميّ. وفي هذه الرّسالة، يشير الرّوميُّ إلى نفسه بـ «الأب»، مُوحِيًا بأنّه كان على علاقةٍ بهذا السّلطان كعلاقة أبٍ بابنٍ أو شيخٍ بمُريد. ويسمِّي الرّوميُّ السّلطانَ بحرًا للعدل والاستقامة ويواسيه على منفاه، مقدِّمًا له كلماتِ العزاء والنُّصْح من القرآن (Mak 59- 61). ووفقًا للأفلاكيّ، فإنّ السُّلطانَ عزَّ الدّين ينشُدُ مشورةَ الرّوميِّ وفي إحدى المناسبات بلَغَ الأمرُ أنْ وبّخه الرّوميُّ (Af 443- 4):

في يومٍ من الأيّام جاء السّلطانُ عزُّ الدّين كيكاوس، نوّر الله برهانَه، لزيارة حضرة مولانا. فلم يُولِه الاهتمامَ المناسب [١٢٧] ولم يدخل معه في أيّ حديث أو موعظة. فتواضع سلطانُ الإسلام كالعَبْدِ وقال: لعلّ حضرة مولانا ينصحني».

فأجاب الرّوميُّ: أيّة نصيحةٍ عليَّ أن أقدّم؟ ـ جعلوكَ راعيًا فعملتَ كالذّئب. جعلوك حارسًا فعملتَ كاللّص. جعلكَ الرّحمنُ سلطانًا، لكنّك تتّبعُ تعاليمَ الشّيطان».

ولذلك خرج السّلطانُ باكيًا ووقف حاسرَ الرّأس عند باب المدرسة مُبديًا ندمًا شديدًا. ثمّ قال: «يا أللهُ، برغم أنّ حضرة مولانا كلّمني بقسوة، فعَلَ ذلك من أجلكَ. وأنا، عبدَكَ العاجزَ، أُذِلُّ نفسي وألحُّ عليكَ بسُلطانك. فبهذَيْنِ العَملَيْنِ المخلِصَيْنِ ارحَمني». ثمّ أنشد هذين البيتين:

ارحَمْني من أجل هاتَيْنِ العينَيْنِ المبلّلتَيْنِ بالدّمع،

ورحمةً لهذا الصَّدْر المحترق الممتلئ أسى.

فيـــا مَـــنْ رحـــمتُك تتجـــاوز كـــلَّ كـــثرة

ارحـــمْني، أنـــا الأقـــلّ من الأقـــلّ.

ولذلك تقدّم حضرةُ مولانا بخُطا واسعة وأظهر اهتمامًا عظيمًا به، قائلًا:

«اذهبْ، لأنّ الحقّ تعالى قد أظهرَ لك الرّحمة وغفرَ لك».

ويذهب سلطانُ وَلَد (SVE 197) إلى القول إنّه قبْلَ وصول شمس تَبريز إلى قُونِية، أظهرَ الرّوميُّ الكرامات يسارًا ويمينًا أمامَ الصِّغار والكبار على السّواء، واجتذبَ أكثرَ من عشرة آلاف مُريد. أمّا المؤرِّخُ فسيكون عليه طبعًا أن يتوقّف عند هذا الرّقم، الذي يمثِّل نسبةً مهمّةً من الأهلين، لكنّ سلطانَ وَلَد يواصل القولَ ليبيِّن أنّ كثيرًا من هؤلاء المريدين كانوا ما يزالون حتى ذلك الوقت غيرَ مخلصين إخلاصًا تامًّا (گرچه اول ز صدق دور بودند ـ بالفارسيّة). ويمكن أن نستنتج أنّ الرّوميّ حظي بدَعْمٍ من عدد مهمّ من التّجّار والحِرْفيّين، وكان قادرًا على أن يجذب ويحوّل إلى الإسلام المسيحيّين اليونانيين والأرمن. ويشير الرّوميُّ إلى هذه المقدرة لديه في الحديث رقم ٢٣ (Fih 97):

في يومٍ من الأيّام كنتُ أتحدّثُ بين جماعةٍ وكان منهم أيضًا جماعةٌ من الكفّار. كانوا في أثناء الكلام يبكون ويأخذُهم الحالُ ويغلبهم الوَجْد. وتسألُ: «وماذا يفهمون وماذا يعرفون عن هذا الضّرب من الكلام؟ المسلمون المختارون واحدٌ من الألف منهم فقط يفهمُ هذا النّوعَ من الكلام. فماذا كانوا هم يفهمون حتّى يبكوا؟ فأجيبُ بأنّه ليس ضروريًّا أن يفهموا هذا الكلامَ نفسَه، بل يفهمون ما هو أصلٌ لهذا الكلام.

مِثْلُ هذه التّحولاتِ ستكون قد أوصلت الرّوميَّ إلى دَعْمٍ شعبيّ عظيم بوصفه معلّمًا للإسلام واكتسبَ دَعْم أعضاء النُّخبة الحاكمة. ويخبرنا سلطانُ وَلَد بأنّ الخاصّةَ والعامّةَ على السّواء صاروا مريدين له وخَدَمًا، وقد أحيتهم تعاليمُه مِثْلَ نباتاتٍ أزهرت حديثًا في مطلع الرّبيع. ومثلما يصوغ سلطانُ وَلَد الأمرَ صياغةً شعريّةً، لا بدّ أن يكون الرّوميّ، بشَهامته ونُبله، قد قدّم المواعظَ من على المنبر بطريقة النبيِّ الدّافئة الخلّابة. تحدّث الرّوميُّ عن أسرارٍ خفيّة، وقال كلماتٍ لألاءة مثل اللآلئ في عِقْد أخّاذ؛ وسُمعتُهُ الطيّبة [١٢٨] عصفت بالعالَم، فقد جلب إلى الحياة روحَ الإنسان. وقد كشف أسرارًا جعلتْ كلَّ واحدٍ من مريديه يتجاوز مقامَ الصّوفيّ الشّهير، معروفٍ الكرخيّ.

حتّى إنّ سلطان وَلَد يذهب إلى القول (SVE 197):

مفتيانِ بزرگ واهـل هنر　　　　ديده اورا به جاى پيغمبر

ويعني:

المُفتونَ الكبارُ وأهلُ البراعة　　　　رأوه في مكــان الرّســول

وبرغم أننا ربّما لا نرغب في أن نتحمّلَ سلطان وَلَد في كلمته، لا يمكن للقُضاة وعُلماء الدّين التقليديّين أن يثيروا اعتراضات عنيفة على رجلٍ جيِّد التحصيل في علوم الإسلام ولديه أنصارٌ شعبيّون ودَعْمٌ مؤسَّسيّ، رجلٍ رتّب لكي يكتسب متحوِّلين إلى الدّين. وإذا ما صرفْنا النّظرَ عن زَعْمِ سلطان وَلَد أنّ الرّوميَّ كان لديه عشرةُ آلاف مريد، فلن يبدو غيرَ قابلٍ للتصديق كثيرًا أنّ الرّوميّ شَغَلَ وظائفَ تدريسيّة في أربع مدارس محترمة مستقلّة (در چهار مدرسه معتبر مدرّسى مى كرد ـ بالفارسيّة)، حيث كان منشغلًا بتدريس حلقاتٍ في علوم الدّين (به تدريس علومِ دينى مشغول بود ـ

بالفارسيّة). ومهما يكن، فإنّه لا يبدو مرجّحًا كثيرًا، مثلما يواصلُ الأفلاكيّ (Af 618) إخبارَنا، أنّ حاشيةً من كبار العُلماء في المدينة طافت حول الرّوميّ من مكان إلى آخر.

إنّ دراسةً مدقِّقةً لرسائل الرّوميّ في ترابطٍ مع المصادر التاريخيّة ومعجمات سِيَر الأولياء ينبغي أن تكشف عن قَدْرٍكبير في شأن علاقاته مع رجال الدولة والقُضاة وعُلماء الدّين الآخرين، ومع مريديه، خاصّةً في المرحلة الممتدّة بين خمسينيّات وسبعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ. وقد قدّمت نشرةُ توفيق سبحاني الممتازةُ المصحوبةُ بالحواشي لرسائل الرّوميّ (مكتوبات ـ بالفارسية) الشيءَ الكثير في هذا الصّدد؛ وحين تُستعملُ هذه النشرةُ مقرونةً بتعليقات فروزانفر على المتن الفارسيّ لـ «أحاديث الرّوميّ»، أي كتاب **«فيه ما فيه»**، أو، في الإنكليزية، بتعليقات ثاكستون Thackston في كتابه Signs of the Unseen [وهو ترجمة إنكليزية لـ **«فيه ما فيه»**] (انظر الفصل ٩)، ربّما نكون قادرين حتّى على أن نستخلص معلوماتٍ إضافيّة موثوقة في شأن عمل الرّوميّ ومدى امتداد سمعته في المرحلة التي سبقت وصولَ شمس تبريز إلى قُونية.

الرّوميُّ الإحيائيّ:

موعظةٌ للرّوميّ:

ههنا يتلو نصُّ إحدى مواعظ الرّوميّ مثلما دُوِّنت في كتاب **«المجالس السّبعة»**. وهناك إشارةٌ صغيرة إلى الزمن الذي أُلقيت فيه المواعظُ السّبعُ المحفوظة بتقليد المخطوطات. وقد اعتقد فروزانفر أنّ واحدةً منها يرجع تاريخُها إلى حياة والده، وهكذا إلى ما قبْلَ عام ١٢٣١م (FB 216)، لكنّنا لا نستطيع أن نعرف على جهة اليقين ما إذا كانت هذه المواعظُ تمثّل أسلوبَ الرّوميّ قبْلَ لقائه شمسَ الدّين التّبريزيّ أو بعده.

وبصرف النظر عن إيضاح توقّعات جنس الوعظ الفارسيّ في القرون الوسطى والافتراضات المشتركة لجمهورٍ سُنِّيّ، سيعطينا هذا فكرةً عن الاستعمال العامّ الذي وضع له الرّوميّ ثقافتَه الرّسميّة. المواعظ كانت تُؤدّى في محيط شفويّ أساسًا، [١٢٩] في مسجدٍ أو مدرسةٍ، من جانب متحدّثٍ على مِنْبرٍ أو كُرسيّ تشريف. وقد جرت العادةُ على أنّه بعد الصّلوات أو تلاوة القرآن، كان الواعظُ يقفُ في مقدّمة حَشْدٍ كبير من الناس الذين كان بعضُهم منتبهًا غايةَ الانتباه وبعضُهم انحدر من تقليدٍ اجتماعيّ. ومعظمُهم سيكون حَسَنَ الاطّلاع على الأقلّ على معرفةٍ سطحيّة للعربيّة ومطّلعًا على نحوٍ مبهمٍ على معظم الحديث النبويّ وآيات القرآن التي سمعوها. الرّجلُ الذي لديه وَرَعٌ وعِلْمٌ مُعترفٌ بهما هو وحْدَه الذي يُعطى المنبرَ لإلقاء موعظةٍ، بفضلها يكون له بعضُ سيطرة العالِمِ الخبير على معظم الجمهور. ولا بدّ من أن تَستعمل الموعظةُ المؤثّرةُ برغم ذلك كلَّ التّقانات المسرحيّة من تنغيمٍ وإيماءٍ وتعديلٍ لطبقة الصّوت، وهلمّ جرّا، من الأمور التي يتمكّن منها المتحدِّث الممتاز.

وفي مواعظ الرّوميّ الفارسيّة كان يُلقي دُعاءَ التبرُّك الافتتاحيّ بالعربيّة، لغة الطّقوس الدّينية، مع مقبوسات من القرآن ومقاطع من الحديث النبويّ. وكان أيضًا يُنشِد أشعارَ شعراء، معظمها بالفارسيّة، ويروي قِصصًا قليلةً لإيضاح قضيّته (بعضُ هذه القِصَص يظهرُ في المثنويّ). في دعاء التبرُّك العربيّ يستعملُ الرّوميُّ السَّجْعَ، وهو تقانةٌ أسلوبيّةٌ مستمدّةٌ من القرآن، وِفاقًا لطريقة عصره. وفي الموعظة الخاصّة المترجمة فيما يأتي[٢] ، تُلاحَظ فاصِلةٌ واحدةٌ على امتداد الدّعاء، فارضَةً على الرّوميّ أن يستعمل كلماتٍ نادرةً مع بعض الكلمات المستعمَلة في صورها الأكثر غموضًا. يبدأ دعاءُ التبرّك

بضَربٍ من التّحميد يدور حول تعالي الله [تعالى] والحاجة إلى أن يسلِّم الإنسان بقضائه. وينتهي تقريبًا بدعاءٍ يُترضّى فيه على الخلفاء الرّاشدين الأربعة المعترف بهم عند أهل السُّنّة.

ولا يترجم الرّوميُّ دُعاءَ التبرّك العربيّ لجمهوره، لكنّه يُتبع الدّعاءَ العربيَّ لمحمّد [عليه الصّلاة والسّلام] والصّحابة الذي يختم دعاءَ البركة بدعاءٍ أطول بنثرٍ فارسيّ مجازيّ، وهو دَأْبٌ يبدو أنّ الرّوميَّ دَأَبَ عليه دائمًا. أمّا باقي الموعظة فيُلقى بالفارسيّة ـ اللّغة المتحدّث بها في البلاط والتي يتحدّث بها الجمهور المثقّفُ في الأناضول السّلجوقيّة ـ ما عدا الاقتباسَ من حديث طويل، الذي يقدِّم عندئذٍ بترجمة فارسيّة مفعمةٍ بالحيوية وتفسيريّة. عباراتٌ مختصرة من مجموعةٍ من الأحاديث النبويّة يُؤتى بها بالعربيّة أيضًا.

وقريبًا من النّهاية، يتلاعب الرّوميُّ بصياغة الاعتراف الإسلاميّ بالإيمان: «لا إلهَ إلّا الله». فإنّه ابتغاءَ أن يتحوّل الإنسانُ إلى الإسلام عليه أن ينطق بهذه الشهادة أمام شهود. وكانت أيضًا تُذاع من المآذن خمسَ مرّاتٍ في اليوم في أوقات الصّلوات؛ وكانت فضلًا عن ذلك تعبيرًا يوميًّا عامًّا ، لا يزال الإيرانيّون يستعملونه في أوقات الإحساس بالإحباط أو الغضب. وكان الصّوفيّةُ يتأمّلون المعنى العميقَ والقداسةَ اللذين يحسّون بهما في هذه العبارة، ملاحظين أنّها تبدأ بمبدأ النّفي (لا) الذي ينفي تمامًا وثنيّةَ الآلهة الزّائفة، قبْلَ الإفضاء إلى إثبات الله [سبحانه]. وعدّ الصّوفيّةُ هذا تأكيدًا لاعتقادهم أنّ العابدَ ينبغي عليه أوّلًا أن يسلك طريق النّفي the via negativa، ماحيًا كلَّ أثرٍ للوثنيّة ومؤدّبًا النّفسَ الشّهوانيّة إلى أن تتحقّق بالفَناء في الله.

ثمّ بعد مَحْوِ هذه [١٣٠] العوائق، يستطيع الإنسانُ عندئذ أن يبدأ بسلوك طريق الإثبات Via positiva، المفضي إلى لقاء الله، الذي يقف في نهاية الرّحلة.

الحمدُ لِلهِ المقدّس عن الأضداد والأشكال، المنزَّه عن الأنداد والأمثال، المتعالي عن الفَناء والزَّوال، القديم الذي لم يزَلْ ولا يزال، مقلِّب القلوب ومصرِّف الدهور والقضاء ومحوِّل الأحوال؛ لا يُقال متى وإلى متى؛ فإطلاقُ هذه العبارة على القديمِ مُحال؛ بدَأَ العالَمَ بِلا اقتداءٍ ولا مِثال، خلَقَ آدمَ وذرّيّتَه من الطّين الصّلصال؛ فمنهم للنّعيم ومنهم للجحيم ومنهم للإبعاد ومنهم للوصال؛ منهم من سقى شَرْبَةَ الإدبار ومنهم من كسا ثيابَ الإقبال؛ قطعَ الألسنةَ عن الاعتراض في المقال قولُه تعالى: «لا يُسأل عمّا يَفعلُ وهم يُسألون» [K 21: 23]. جلّ ربُّنا عن المماراةِ والجِدال؛ ومِنْ أينَ للخَلْق الاعتراضُ والسّؤال وقد كان معدومًا ثمّ وُجِد ثمّ يتلاشى ويسيرُ سَيْرَ الجبال: «وترى الجبالَ تحسبُها جامدةً وهي تمرُّ مرَّ السّحابِ صنعَ اللهِ الذي أتقنَ كلّ شيء» [K 27: 88]. «لا إله إلا اللهُ» [K 2: 163]، «الكبير المتعال» [K 13: 9].

بعَثَ نبيَّنا محمَّدًا ـ صلّى اللهُ عليه وسلّم ـ عند ظهورِ الجُهّال وغلبةِ الكُفْر والإضلال، فنصَحَ لأمّته بالقول والفَعال، وأوضحَ لهم مناهجَ الحرام والحلال، وجاهدَ في سبيل الله على كلّ حال، حتّى عاد بحرُ الباطلِ كالآل، فاعتدلَ الحقُّ بسعيه أيَّ اعتدال، صلّى الله عليه وعلى آله خيرِ آل، وعلى صاحبِه أبي بكرٍ الصِّدّيق المنفق عليه كثيرَ المال، وعلى عمرَ الفاروقِ الخائضِ في طاعته غمراتِ الأهوال، وعلى عثمان ذي النّورَيْنِ المواصِلِ لتلاوة الذّكْر في الغدوّ والآصال، وعلى عليِّ بنِ أبي طالبٍ كاسِرِ الأصنامِ وقاتلِ الأبطال، مارتعت بصَحْصَحِها عُفْرُ الغزال وضَوَأَ الحِنْدِسَ وميضُ الذّبال، صلاةً دائمةً بالتضرّع والابتهال.

مناجاة

يا ربّ ، يا ربّ ، أيُّها المربِّي ، ربِّنا بذلك النُّور الذي تُربِّي به عبادَك المقبِلين من أجل وِصال الحبيب ، ولا تربِّنا بعَلَف الشهوة الذي تُربِّي به الأعداءَ مِثْلَ البقر والغنَم في الحظائر، ومثل حيوانات التسمين التي تربَّى من أجل اللَّحم والجِلْد.

ربِّ أطيارَ حواسّنا بحَبِّ العِلْم والحكمة من أجْلِ الطَّيران في السَّماء، لا بحَبِّ الشّهوة من أجْل قَطْع الأعناق. إنّ لاعِبَ الفلَك، مثل لاعبي اللَّيل، يُخرج الألعابَ من وراء خيمة خيالات النجوم ولُعَب السَّيارات هذه، ونحن كالحشد المكتظّ حول هذه اللُّعب مستغرقون، ونُصفّي بقايا عمرنا[١٣١]. ها قد وصل صباحُ الموت، والحشْدُ المكتظُّ لِلاعِبِ ليلِ الفَلَكِ هذا فترت همّته، وقد أسلَمْنا ليْلَ العُمر للرِّيح.

يا ربّ، قَبْلَ ان يتنفَّس صبحُ الموت، اجعَلْ هذا اللَّعِبَ بارِدًا قليلَ الحظوة لدى قلوبنا، ابتغاءَ أن نخرجَ في الوقت المناسب من هذا الحشد المكتظّ ولا نتخلَّف عن رَكْب سُراة اللَّيل. وعندما يتنفَّس الصُّبح يظفر بنا في ناحية قبولك.

يا ربّ، ها قد وصَلَ نداءُ حياتِكَ إلى آذان الأرواح، فسارعت الأرواحُ جميعًا في صحراء مترامية الأطراف. وقد تقدَّم عطشانُ ماءِ حياةِ هذه الدُّنيا، ووقع الجميعُ فيها، برغم أنَّ الأدلّاءَ وخبراء الماءِ يصرخون بعالي الصوت : برغم أنه يشبه ماءَ الحياة، ليس هو ماءَ الحياة. ماءُ الحياة فيما بعد، دَعُوا هذا.

ماءُ الحياة هو ذلك الماءُ الذي كلُّ من يشربُ منه لا يموتُ البتّةَ، وكلُّ فرع شجرةٍ يخضرّ بالارتواء منه لا يذبل ولا يبلى، وكلّ وردة تتفتّح من ماء الحياة هذا لا تسقط البتّةَ. أمّا هذا [الذي ترونه] فليس ماءَ الحياة، بل ماء الممات. من يشرَبْ أكثرَ مِنْ ماء الحياة الفاني هذا يمُتْ قبْلَ غيره. ألستَ ترى الملوكَ أقصرَ أعمارًا

من العبيد؟ وكلّ غصن شجرة امتصَّ أكثرَ من هذا الماء ذبل وصوّح قبل غيره. وهكذا انظرْ إلى الوردة التي رويتْ أكثرَ ونضرت أكثرَ من هذا الماء فستجدها تسقط قبل سواها من عرائس البستان جميعًا.

نادرٌ ذلك الإنسانُ الذي دخلت هذه النصيحةُ وهذا النداءُ أذنَيْه، وقليلٌ من الناس مَنْ تحلَّى بإنسانيته فتَرَك هذا الماءَ العَكِر لأهل الدَّناءة والخسّة.

يا ربّ، يا ملِك، اجعَلْنا من أولئك النادرين ونجِّنا من هذا الماء العَكِر المِلْح؛ لكي لا نموتَ عند هذه العَيْن [عين الماء] مِثْل الآخرين من منتفخي البطون والوجوه، ولا نبقى محرومين من طلب ماء الحياة.

روى أبو ذرّ عن النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، قال: سألتُ رسولَ الله ﷺ: ما في صحف موسى؟ قال: قد كان في صحف موسى:

«عجبتُ لِمَنْ أيقنَ بالموت: كيف يفرح؟ - وعجبتُ لِمَنْ أيقن بالنّار: كيف يضحك؟- وعجبت لِمَنْ أيقن بالحساب: كيف يعملُ السيئات؟- وعجبتُ لِمَنْ أيقنَ بزوال الدُّنيا وتقلُّبها بأهلها كيف يجمعُها ويطمئنّ إليها»(..) ؟.

أبو ذرّ الذي هو من أتباع حضرة الرّسالة، والمستفيدين من عتَبة النبوّة، وخدَمِ حُجْرةِ الفتوّة هكذا يقول: في يومٍ من الأيام، شرَفُ جيشِ أهل الدِّين، السَّنَدُ والملاذ لأهل الأرَضين، نقطةُ دائرة العالَم، ثمرةُ شجرة بني آدم، صاحبُ طغراء: ﴿وَلَسوفَ يُعطِيكَ رَبُّكَ فَتَرضَى﴾ [الضحى: ٩٣/٥]، ورائضُ بُراق [٣] ﴿سُبحَانَ الَّذِي أَسرَى﴾ [الإسراء: ١/١٧]، المعروجُ به إلى الأفق الأعلى ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [النجم :٨/٥٣]، الدّنيا والآخرةُ تحت قدَميه[١٣٢] تشيران: «فكان قاب قوسين أو أدنى» [النجم :٩/٥٣].

(..) الحديث الشريف بين علامتي التنصيص، بالعربية في الأصل [المترجم].

أبو ذرّ هذا قال: هذا الأعظمُ كان قد خرج من المسجد الحرام ومن حجرة المصلَّى يناجي ربَّه، وتلا: «دعاء بعد كلِّ صلاة مستجابة»، «وجلَس على سَرير «أنا سيِّدُ ولَدِ آدمَ ولا فَخْر»، وألقى بساطَ: «الفقرُ فخري»، ووضع أريكةَ «آدمُ ومَنْ دونه تحتَ لوائي»، واتَّكأ على متّكأ «أوَّلُ ما خلقَ الله نُوري»، وتحلَّق حولَه المهاجرون والأنصارُ وجَمْعُ «المستغفرين بالأسحار» يشكرون شُكْرَ من هم «قائمون باللَّيل وصائمون بالنهار»؛ وكان الصِّدِّيقُ بالتحقيق يثقبُ دُرَّ السِّرّ، والفاروقُ يفرُقُ بين الحقِّ والباطل، وذو النُّورَيْن يهيِّئ ضياءَ ظُلمة اللَّحد، والمرتضى يضرب حَلْقةَ باب الرِّضا؛ وبلالُ، الشبيه بالبلبل، يقول: «أرِحْنا يا بلال»؛ وصُهَيبٌ يشرب قدحَ صهباء الوفاء؛ وسَلْمانُ يتقدَّم في طريق السَّلامة، وكنتُ أنا ـ أبا ذرّ ـ قد صِرْتُ ذرَّةً في طريق عظمته، أطلقتُ لسانَ الانبساط، وقلتُ: أيْ أعظمَنا، ما في صحف موسى؟ ـ أيّ شيء في صحف موسى هو سلوةٌ لأرواح العاشقين وأنيسٌ لقلوب المشتاقين؟

رفعَ الأعظمُ قُفْلَ السُّكوت بأمر الحيّ الذي لا يموت عن حُقّة التحقيق فقال: «عجبتُ»؛ عجبتُ لذلك العَبْد الذي وضَعَ في ميدان الإيمان قَدَمَه، وآمن بجهنَّم ودَرَكات جهنَّم، ووصل إلى مسمعه صوتُ مالِكٍ وأعوانه، في بُوتقة البلاء وسجن الابتلاء: كيف يضحك؟

أيْ أعظمَنا، الفائدةُ الثانية؟

قال: وعجبتُ لِذلك العَبْد الذي شارفَ عُمُره العزيز على الانتهاء، وقد أيقنَ بالموت، ولم يُعِدّ له عدَّتَه، ويُقِرّ بسؤال القبر ولم يهيِّئ له جوابًا: كيف يفرح؟

وفي الثالثة قال: وعجبتُ لَعَبْدٍ آمن بأنَّ لِذَرّات فِعْلِه وقوله حسابًا (فَمَن يَعْمَلْ

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيرًا يَرَهُ) [الزلزلة: ٩٩/٧]، وقد نُصِب ميزانُ العَدْل: كيف يعملُ السِّيئات(∴)؟

وعجبتُ رابعًا من عَبْدٍ غَدْر الدنيا ويدفن أعزّاءه في التُّراب، ويسمعُ من القُرّاء: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ) [آل عمران: ٣/ ١٨٥]: كيف يجمعُ الدُّنيا بقَدْرٍ كبير من الحُبِّ والحرص والتَّوق، وكيف يطمئنّ قلبُه إليها وهو يرى قبورَ الموتى وأكفانهم، ويذوق فراقَ الأحبَّة؟ ـ ولكن مَنْ لم يذق ما قد ذاقه الأحبَّةُ من مرارةِ الفراق، كيف يعرف قَدْرَ الوصال؟ ـ ومَنْ لم يعانِ الألَم، كيف يعرف قَدْرَ المرْهَم؟

[١٣٣] لا، لا، يا أخي. اجتهِدْ في أن تَخرج من هذا السِّجن، وضَعْ قَدَمَك في أوَّل طريق النَّدَم؛ لكي يكون لك في هذه الدُّنيا الاثنان كلاهما. ولكن ما قيمةُ هذا؟ بل اجعَلْ همَّتَك أعلى من هذا، واستحثّ مركبَ الدّين السَّيْرَ، ودَعْ مشاهدة الدُّنيا ولا تفتَحْ عينيك أيضًا على بهجة العقبى؛ لكي ترى جمالَ ذي الجلال. واكنس كلَّ شيء بمكنسة «لا»(∴∴). كلُّ من يكون مَلِكًا وابنًا لِمَلك، يكون لمرآته فرّاشٌ [خادم]. وإنّ «لا إله إلّا الله» هي فرّاشُ خاصّة الحضرة وملوك الحضرة الذي يكنس من أمام أعينهم العالَمَيْن كليهما.

ـ إنّ كلّ قولٍ يقع بكَ بعيدًا عن الطريق يستوي فيه الكفرُ والإيمان،

وكلّ صورةٍ تتخلّف بك عن الحبيب يستوي فيها القبحُ والجمال

ـ ولَنْ تقع على الأشواك والأقذاء في هذا الطريق إلّا بعون فرّاشٍ

استعدّ ووقف عند الرأسِ في طريق شهادة «لا»،

(∴) حرفيًا: كيف يعمل جزافًا؟ [المترجم].

(∴∴) يريد نَفْي كلّ ما سوى الله، وهو المعنى المستفاد من «لا إله إلّا الله»

ـ وعندما تقع لك «لا» مِنْ صَدْرِ إنسَانٍ في طــريـق الحيـــرة

فـتـعـــالَ بـنـــور الألـــوهـيَّـــة إلى «الله» مِـــنْ «إلّا»(*)

لا تنظرْ إلّا إلى جمال الحقّ، ولا تسمعْ إلّا كلامَ الحقّ، تكُنْ خاصَّ خاصِّ الملِك!

ـ مــررْتُ مـع الحبيـبِ بـروضـة الـوَرْد،

فوقعَتْ منّي نظرةٌ على الوَرْد من دون قصْد،

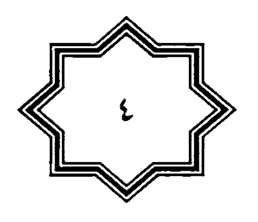
فـقـــال لي المعـشـــوقُ: «أخـــزاك الله!

وجهـي ههنـا وتنظـرُ أنـتَ إلى الـــوَرْد(**)؟!

والله أعلم.

(*) ديوان سنائي، ص ١٥ ـ ٥٢ [الأصل].

(**) كلّيات شمس، جـ ٨، ص ٢٩٩، الرّباعيّة ١٧٧٦ [الأصل].



شمسُ الدّين التّبريزيّ

[١٣٤] يعني اسمُ شَمْس «الشَّمسَ» في العربية. واللَّقبُ التّامُّ للدّرويش الذي غيَّر تمامًا حياةَ الرّوميّ وفكرَه، شمسُ الدّين التبريزيّ، يعني «شمْسَ الإيمان المنسوبة إلى تبريز»، ويتلاعبُ الرّوميّ بهذا على نحوٍ متكرِّر في غزليّاته. ويقدِّم الأفلاكيُّ (٦١٤) اسمَه التّامَّ على أنّه شمسُ الدّين محمَّدُ بنُ عليّ بن مَلِك داد، لكنّ الألقابَ الفخمة والعنوانات التشريفيّة كانت ضروريّةً في المجتمع المهذَّب في مرحلة القرون الوسطى، وشمسٌ ممنوحٌ نصيبَه. ويعطيه سپهسالار القافلةَ الآتية من ألقاب التشريف: سلطانُ الأولياء والواصلينَ، وتاجُ المحبوبينَ، وقُطْبُ العارفين، وفخرُ الموحِّدين، وعلامةُ رفعة الآخِرين على الأوّلين، وحجّةُ الحقّ على المؤمنين، ووارثُ الأنبياء والمرسلين. ويستحضرُ الرّوميُّ شمسًا بألقابٍ أُخَر أقلّ نمطيّةً ومن ثمّ أكثر تأثيرًا، منها بحرُ الرّحمة وشمسُ اللّطف وخُسْرُو الأعظم ومولى موالي الأسرار (خُداوندِ خداوندانِ اسرار ـ بالفارسيّة)، وسلطانُ سلاطينِ الرّوح (سُلطان سلطانانِ جان ـ بالفارسيّة)، والنُّورُ المطْلَق.

وربّما بقي شمسُ الدّين حاشيةً غامضةً في المؤلّفات في تاريخ التصوّف لو لم يجعل الرّوميُّ منه إلهًا فعليًّا a virtual god ويُشِعِ اسْمَه. وبرغم أنّ الرّوميَّ حوَّلَ شمسًا إلى صورةٍ للتأليه والتمجيد في «الدّيوان» [ديوانه الشعريّ المسمّى **ديوان شمس تبريز**]، لا

يروي لنا تفاصيلَ واقعية كثيرة عن شمس الدّين الإنسان. وفي مقدورنا أن نجمع بعضَ المعلومات من أحاديث الرّوميّ في كتابه «فيه ما فيه» ومقدارًا صغيرًا جدًّا من المثنويّ، لكنّ شمسًا قد عُرف على الأكثر بفضل روايات مناقب الأولياء التي قدّمها سلطانُ وَلَد وسپهسالار، والأفلاكيُّ خاصّةً. وبرغم أنّ هذه المصادر تقدِّم حكاياتٍ وتفاصيل سِيريّة في شأن ميّزاته الشخصيّة، تقدّم صورةً أسطوريّة لشَمْسٍ ضخّمها المؤلِّفون المتأخّرون إلى درجةٍ أكبر حتّى من نِسَب الحياة وحجومها.

[١٣٥] صوّرت الأسطورةُ شمسًا فاتنًا للجماهير ساذَجًا، قَلَنْدَرًا عاديًّا أو درويشًا جَوّالًا ممتلِكًا طاقاتٍ خارقةً، اختار الرّوميُّ اسمَه ليكون بؤرةَ تديّنه ابتغاءَ اختبارِ مريديه وتقديم شخصيّةٍ أدبيّة لغزليّاته. وهذه النظرةُ منعكسةٌ في آثار عبد الرّحمن جامي ودولتشاه وإلى حدّ ما الأفلاكيّ. وقد عكس الدّرْسُ الغربيُّ المبكّرُ هذه النظرةَ الأسطورية المتأخِّرة إلى شمس. إذ اعتقد براون Browne (BLH 2: 516- 17) أنّ شمسًا كان الابنَ لجلال الدّين نُو مُسَلْمان (Jalal al – Din Now Mosalman) الذي قضى على فرقة الحشّاشِين. وأشار رِدْهاوس Redhouse (The Mesnevi X) إلى «تصرّف شمسٍ العُدْوانيّ والمستبدّ جدًّا». ويصفه سبرنجر Sprenger بأنّه «متشائمٌ مُغْثٍ جدًّا» (١)، بينما يقول عنه نيكلسون (Ni D xx) إنّه «أُمِّيٌّ نسبيًّا، لكنّ حماستَه الرّوحيّةَ الهائلة، المبنيّةَ على الإيمان بأنّه كان لسانَ حال الله [تعالى] وناطقًا باسمه، سحرت كلَّ من دخلوا الدّائرة المسحورة لقوّته». وعند نيكلسون في عام ١٨٩٨م، أنّ شمسًا «يُشبه على نحو غريبٍ سُقراطَ» في «عواطفه القويّة، وفَقْره، وموته العنيف».

حتّى إنّه في وقتٍ من الأوقات ربّما كان ممكنًا افتراضُ أنّ شمسًا كان شخصًا

خياليًّا ابتكره الرّوميّ ليكون مرآةً لنَقْل فِكرَه، مثلما كان متوهَّمًا في بعض الدّوائر أنّ سُقراط تخيّلٌ أدبيّ أبدعه عقلُ أفلاطون. لكنّ النّظرةَ الرّومانسيّة والأسطوريّة إلى شمسٍ، المبنيّةَ على تصوّراتٍ ثقاتٍ من القرون الوسطى من قبيل جاميّ ودولتشاه، تحدّاها في عام ١٩٣٧م نَشْرُ التّاريخ الشعريّ لعائلة وَلَد الذي ألّفه سلطانُ وَلَد، هذا التاريخُ الذي يفصِّل علاقةَ الرّوميّ بشمس. فإنّ سلطان وَلَد، الذي عرف شمسًا معرفةً شخصيّة، يدعوه رجلَ «عِلْمٍ ومعرفة، ومؤلِّفًا بليغًا» (SVE 71). أمّا النّشرةُ اللاحقةُ في عام ١٩٥٩م لطبعةٍ محقَّقة لكتاب «**مناقب العارفين**» للأفلاكيّ فقد أضافت إلى هذا بيانًا منسوبًا إلى الرّوميّ يذهب إلى أنّ شمسًا كان معلِّمًا تمامًا تعلُّمَ عصره، إذ درسَ الفِقْه الإسلاميَّ، والتقى عُلماءَ عصره بل امتلك حتّى معرفةً في الرّياضيات وعِلْم الفَلَك (Af 625- 6).

ومن حُسْن الحظّ أنّ شمسًا خلّفَ مجموعةَ مؤلَّفات أو، لنقلْ على نحو دقيق، تعليقاتٍ دوّنها هو نفسُه أو مُريدو الرّوميّ من دروس شمس. وهذه، شأنُها شأنُ «**معارف**» بهاءِ الدّين وبرهان الدّين، لم تنتشر على نطاق واسع، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى أنّها لم تُعَدْ قراءتُها على شمس ولم تُؤخذ موافقتُه على نشرها (Mov 218). ويشير الرّوميُّ مِرارًا إلى «أسرار» شمس (Maq 39)، التي ربّما تشير طبعًا إلى تعاليمه الشّفويّة، لكنّها قد تدلّ أيضًا على نصٍّ مدوَّن. فإن كانت نصًّا مدوّنًا، فإنّها تمثّل الاسمَ الذي أعطاه الرّوميُّ لمجموعة مؤلَّفات شمس. بعضُ مخطوطاتِ مقالات شمسٍ هذه تُعطى عنوانَ «كلمات» شمسٍ أو «معارف» شمس. وفي العُرْف العلميّ، في أيّة حال، يُشار إلى هذه التّعليقات الآن عمومًا باسم «**مقالات**» شمس. وهذا هو العنوانُ المُعطى لها في

مخطوطةٍ جزئيّة للعمل، وهي نسخةٌ مرجَّحٌ جدًّا أنّها كُتبت بيد ابنِ الرّوميّ، سلطان وَلَد؛ وإن صحَّ ذلك فقد ترجع النّسخةُ إلى حياة شمس. وبعد وفاة سلطان وَلَد بقَرْنٍ تقريبًا، دخلتْ هذه النّسخةُ في مِلْكيّة شمس الدّين محمّد الفنّاريّ (تـ ١٤٣١م)، [١٣٦] الذي هو نفسُه مؤلِّفٌ مشهورٌ لمؤلَّفاتٍ صوفيّة، وهي الآن موجودةٌ في مكتبة وليّ الدّين أفندي (Ms no. 1856). مخطوطةٌ أخرى نسَخَها جلالُ الدّين محمّد المنجِّم، ابنُ حُسام الدّين حسين، أحدِ خلفاء سلطان وَلَد. وقد اقتنى الأفلاكيُّ نسخَةً أو نُسَخًا من هذه التعليقات المجموعة لشَمْس، ويقتبس اختيارًا منها في كتابه **«مناقب العارفين»**.

وعلى الجملة بقي حيًّا نحوُ عشرين مخطوطةً لهذا المَتْن، وكلّها تقريبًا مجموعاتٌ اتّفاقيّة غير محرّرة، تثبت أنّ الكتابَ لم ينشر بطريقةٍ رسميّة. وإنّ وجودَ مِثْل هذه المجموعة كان على نحو واضح غيرَ معروفٍ وراء نطاق دائرةٍ صغيرةٍ نسبيًّا من المولويّين، الذين عُرفت بينهم هذه المجموعةُ باسم «خِرقة شَمْس». أمّا شمسٌ نفسُه فكان غيرَ مهتمٍّ بخَلْع عباءاتٍ طقسيّة أو خِرَق صوفيّة على مريديه لكي يحدِّد خلفاءه، مثلما فعَلَ صوفيّةٌ آخرون. وبدلًا من ذلك، أشار شمسٌ إلى كلماته وتأثيرها في السّامع بأنّها هي خِرْقتُه الصّوفيّة (Maq 41)؛ وفي موضعٍ آخر يعبِّر شمسٌ عن رأيه في أنّه ليست المؤلّفاتُ هي التي تؤثّر في نفس المريد، بل الذي يؤثّر في نفسه هو الشخصيةُ البارزة والـKerygma التي يتحلّى بها معلّمٌ روحيّ: «ذلك الذي يحرِّك هو عَبْدُ الحقّ، لا الكتاباتُ المجرّدة. من اتّبع السوادَ فقد ضلّ» (Maq 18). ويطبّق شمسٌ حُكْمَ التجربة هذا حتىّ على شخص النّبيّ إضافةً إلى القرآن، الأمرُ الذي برغم أنه ليس غريبًا في سياق عِلْمْ الكلام المعترِض يبدو ابتداعيًّا بعضَ الشيء في سياقٍ إسلاميّ: «المرادُ من

كتابِ اللهِ هذا ليس المصحفَ؛ بل ذلك الرّجلُ الذي هو هادٍ؛ فكتابُ اللهِ هو، آيتُه هو، سورتُه هو، وفي تلك الآيةِ آياتٌ». (Maq 18).

ولعلّ هذه الفكرة تبيِّن إخفاق المولويّين في أن يحرّروا وينشروا في صورة كتابِ مواعظَ الرّؤساء الأوائل للطريقة وأقوالَهم ـ بهاءِ الدّين وبرهان الدّين وشمس الدّين. وهذه كانت مجاميعَ من التعليقات، وليست كتبًا مؤلّفةً وفقًا لخطّةٍ معيَّنة، والأكثرُ أهمّيّةً أنّ كلمات هؤلاء المعلِّمين تُصُوِّرَ أنّها تأتي في الدّرجة الثانية بعد الرّوح الذي نفخوه في مريديهم بالاتّصال والتعامل الشخصيّ. ومن آيات التوفيق أنّ علماءَ مثل هلموت ريتر و عبد الباقي گلبينارلي وبديع الزمان فروزانفر اكتشفوا بعضَ مخطوطاتِ أعمال هؤلاء الآباء المؤسِّسين للطّريقة المولويّة في السجلّات التّركيّة في أربعينيّات القرن العشرين، وإذ أدركوا سريعًا قيمتَها الخارقة لدراسة الرّوميّ والمولويّين، أعادوها إلى دائرة اهتمام جمهور الباحثين.

وقد كانت اختياراتٌ من **«مقالات»** شمس متوافرةً بالفارسيّة منذ بعض الوقت، أوّلُها في طبعةٍ أعدّها أحمد خوش نويس (طهران: عطايى، ١٩٧٠ م)، تلاها كتابُ ناصر الدّين صاحب الزماني «خطّ سوّم: درباره شخصيّت، سخنان وانديشه شمس تبريزى» (طهران: عطايى، ١٩٧٢ م)، ثم بعدئذ الطبعة الأولى لمحمّد علي موحّد بعنوان: **مقالات شمس تبريزي** (طهران: دانشگاهِ صنعتى اريامهر [جامعة أريامهر للفنون التّقنيّة]، ٢٥٣٦ / ١٩٧٧ م). وفي السّنوات العشر الأخيرة ازداد الاهتمامُ بشمس على نحو مثير. وقد نشر محمّد علي موحّد طبعةً محقّقةً لدروس شمس مع تعليق غزير وفهارس تصل إلى ما يربو قليلًا على ألف صفحة في عام ١٩٩٠ م بعنوان: **«مقالات [١٣٧] شمس**

تبريزى» (طهران: خوارزمى). وإن كلَّ المقبوسات من **«المقالات»** في هذا الكتاب تشير إلى طبعة موحِّد لعام ١٩٩٠ م، المبنيّة على مقارنةٍ دقيقة واعية لستّ مخطوطات قديمة، أُكملت باثنتي عشرة مخطوطة أخرى أحدث عهدًا وطبعات حَجَريّة. وإنّ مقارنةَ المادّة الجزئيّة والمبعثرة والمختلفة التي حفظها لنا تقليدُ المخطوطات وإدخالَها في مَتنٍ موحَّد ساعد على أداء مهمّة في غاية الصعوبة.

ومن أقوال شمسٍ ودروسه استخلص موحِّد فيها بعد سيرةَ حياة مفيدة جدًا وإن تكن قصيرة، بعنوان **«شمس تبريزى»** (طهران: طرحِ نو، ١٩٩٦ م). وإضافةً إلى هذين العملين العِلْميّين، أعدّ موحِّدٌ اختيارًا من كتابات شمس للقارئ العامّ، **«خُمى از شراب ربّاني»**، أي «إبريق من الخمرة الإلهية» (طهران: سخن، ١٩٩٤ م). وفي السّنة نفسها، ظهرت طبعةُ جعفر مدرّس صَادقي لـ **«المقالات»** (طهران: نشْرِ مركز، ١٩٩٤ م). وقد ألهمت كلماتُ شمس وقصّةُ حياته قبْلُ كتابًا شعريًا أصيلًا من إنشاء عبد الحُسَين جلاليان عنوانُه: **«نى نوازِ اول: احوالِ شمس تبريزى وسخنانِ او به شعر»** [بالفارسيّة بمعنى: عازف النَّاي الأوّل: أحوال شمس تبريز وكلامه شعرًا]، وقد نشره هو نفسه في طهران عام ١٩٩٢م.

وإنّ قراءةً لـ **«مقالات شمس»** ستكون ضامنةً لتبديد الأساطير التي حيكت حول الرّجل. وتُظهر كتاباتُ شمس أنّه كان رجلاً متمكِّنًا تمامًا في الخطاب الفلسفيّ والكلاميّ [نسبةً إلى عِلْم الكلام] لعصره، برغم قدرٍ من مهاجمة المعتقدات التّقليديّة. وتُظهر **«المقالاتُ»** شمسًا متحدّثًا جذّابًا عبّر عن نفسه بلُغةٍ فارسيّة بسيطةٍ ومؤثّرة على نحو عميق. وقد عدّ فروزانفر **«مقالات»** شمسٍ أحدَ الكنوز الحقيقيّة للأدب الفارسيّ،

مع عمقٍ يستلزم قراءات تأمّلية كثيرة (Mov 217- 18). وإضافةً إلى القيمة الجوهرية لـ **«مقالات شمس»**، تؤلِّف المصدرَ الرّئيسَ المهمَّ الوحيدَ (هذا مع استثناء مؤلَّفات الرّوميّ نفسه، طبعًا) لفهم التحوّل الرّوحيّ للرّوميّ ولتعاليمه.

ومما لا يمكن تعليلُه، في أيّة حال، أنّ الأعمالَ المؤلَّفة عن الرّوميّ في اللغات الأوروبيّة كان عليها أيضًا أن تنتفع من كتابات شمس. وأقربُ شيءٍ إلى سِيرة الرّوميّ في الإنكليزية، وهو كتابُ آنّيماري شيمل المسمّى **«الشمس المنتصرة Triumphal Sun»*** (ScT 1978, 1993)، لا يعرف كتاباتِ شمس إلّا من خلال مصادر من الدرجة الثانية مثل أعمال عبد الباقي گلبينارلي؛ ولم يكن ذلك قبْلَ مقالة چتّك Chittick لعام ١٩٩١م «الرّوميّ والمولويّة Rumi and the Mawlawiyyah» (IS) ذلك لأنّ المقبوساتِ القليلة الأولى مباشرةً عن **«المقالات»** كانت مندمجةً في مخطّطات سيرة حياة الرّوميّ. ومثلما يلاحظ موحِّد (Maq 17)، برغم أنّ آلاف الصحائف قد سُوِّدت حول الرّوميّ، لم يكن هناك فعليًّا شيءٌ عن شمس، وهذا برغم أنّ الرّوميَّ يشير على نحو جليّ إلى أنّ شمسًا إنّما هو الصّوتُ المتحدِّث في غزليّاته (D 2056):

مفخر تبريزيان، شمس حقّ ودين، بگو

بلكه صداى تواست اين همه گفتار من

أي:

فتحدّثْ يا مفخرَ تبريز، يا شمسَ الحقّ والدّين

---

* ترجمنا هذا الكتابَ إلى العربيّة بعنوان: «الشّمسُ المنتصرة ـ دراسةُ آثار الشاعر الإسلاميّ الكبير جلال الدّين الرّوميّ»، وصدرت الترجمةُ عن وزارة الثقافة الإيرانيّة، طهران، عام ٢٠٠١م.

لكنّ صوتَك هو الذي ينطق بكلامي كلّه

وإنّ سيرةَ الحياة التي ألّفها موحِّد ونَشْرَته لـ «**المقالات**»، اللّتين يدين لهما الوصفُ الآتي بقوّة، يسمحان لنا لأوّل مرّة، بأن ننعم النظر مباشرةً في شمس الدّين، شمس تبريز.

تَبريزُ: المنزلُ الأوّلُ للشّمس: الوضع السّياسي في أَذْرَبِيجان

[١٣٨] وفقًا للتقليد المولويّ، كان شمسُ الدّين التبريزيّ في سنّ السّتّين من عمره عندما جاء إلى قُونِية، الأمرُ الذي يحدِّد ولادتَه في ثمانينيّات القرن الثاني عشر الميلاديّ. وفي هذا الوقت تقريبًا سيطر الصّبيُّ طُغْرُل بن أرسلان على البلاد السّلجوقيّة مع الأتابك نُصرت الدّين محمد پهلوان، ابن شمس الدّين إيلدگُز، حاكمًا في وسط إيران وغربيّها، مشتملًا ذلك على تَبْريز، باسم السلطان الصّبيّ. ووفقًا لابن الأثير، كان محمّد پهلوان حاكمًا «عادلًا» وحكيمًا وصبورًا وذكيًّا في السّياسة، ونتيجةً لذلك عاش النّاسُ في أَذْرَبِيجان والرّيّ وأرّان وأصفهان في «سلامٍ وأمنٍ». وعندما توفّي الأتابك في عام ١١٨٦م انتهى هذا الأمنُ لأنّ الشّافعيّة والأحناف دخلوا في نزاعٍ في أصفهان وحرقوا المدينة، أمّا في الرّيّ فإنّ صراعًا مذهبيًّا بين السُّنَّة والشّيعة أفضى إلى الدّمار (Mov 29- 32).

وبعد أن حقّق السلطانُ طُغْرُل السيطرةَ على العِراك السّياسيّ الشّديد الذي أحاط به، اجتاز تبريزَ وتقدّم منها إلى همذان، ليُقتل في معركةٍ مع الخوارزمشاه. فسيطر الأتابكُ أبو بكر بعد ذلك على تَبريز حتّى وفاته في عام ١٢١٠م تقريبًا. ويصف شمسُ الدّين التّبريزيّ

هذا الأتابكَ (Maq 369) بأنّه رئيسٌ أطولُ من كلّ المسلَّحين الذين كانوا دائمًا حوله بقَدْر مرمى السّهم. ومن سوء الحظّ أنّ الأتابك أبا بكر وأخاه الأتابك أوزبك، الذي خَلَفه، تبيّن أنّهما مُدمنان على الخمر ومبذّران (Mov 31- 2).

في عام ١٢٢٠م اكتسحت جموعُ المغول تبريزَ فسلّم الأتابكُ أوزبك المدينةَ ليحميها من السَّلْب. وبدلًا من الدفاع عنها، جعَلَ أحدُ قادة الأتابك أوزبك الرّجالَ تحت قيادته، وضمّ القوّات إلى المغول، وانطلقوا معًا لسَلْب جورجية. وعندما اندفعت الموجةُ الثانية من المغول، كان الأتابكُ أوزبك في نَخْجَوان فسيطر شمسُ الدّين الطُّغرائيّ على تَبريز. أمر الطُّغرائيّ بأن تقاوم المدينة، لكنّه لحُسْن الحظّ لم يسلب المغول تَبْريز، راضين بدلًا من ذلك ببعض الجِزْية، وبعد ذلك انطلقوا لسَلْب القُوقاز، حيث بَقُوا حتى عام ١٢٢٣م.

وفي هذه الأثناء، مضى جلالُ الدّين خوارزمشاه إلى أَذْرَبِيجان فحاصر تَبريز. قاومت المدينةُ لخمسة أيّام لكنّها استسلمت في آخر الأمر لجلال الدّين، الذي طلبَ أن يعرف لماذا قُتِل جنودُه المسلمون وأُرسلتْ رؤوسُهم إلى المغول. وقد لام التبريزيّون الأتابكَ أوزبك ورموا بأنفسهم إلى رحمة الخوارزمشاه. أمّا زوجةُ الأتابك، التي كانت ابنةً للسّلطان طُغْرُل ومن ثمّ إحدى الأميرات، فقد حلّت المعاملةَ بقُبلة. إذ تزوّجت من الخوارزمشاه بعد أن سمَحَ القاضي عزُّ الدّين القَزْويني لنفسه بأن يُقنعه بعضُ الشّهود بأنّ الأتابك قد طلّقها غيابيًّا. وبرغم أنّ الخوارزمشاه وعدَ بتأمين تَبريز، فرَّ بمجرّد أن عاد المغول.

في هذه الظروف المضطربة، حيث كانت القوّةُ تنتقل في تَبريز قسرًا وتكرارًا من شخص إلى آخر، كان الأجدى البقاءَ بعيدًا عن السّياسة. وقد حاول شمسُ الطّغرائيّ

[١٣٩] على نحوٍ واضحٍ أن يفعل مِثْلَ هذا، مؤيّدًا تَبريزَ ضدَّ الغزاة المغول غير المسلمين. وبسبب ذلك يُثني عليه مُواطِنُ شمسِ الطُّغرائيّ وسَميُّه، شمسُ تبريز، في كتابه **«المقالات»** بالقول إنّه المستشار الأكثر حِكْمةً في العصر (Maq 822).

التّصوّف في تبريز:

ولكن ماذا عن الحياة الدّينيّة والرّوحيّة في تَبريز؟ تطوّر الشّعرُ والتّصوّفُ الفارسيُّ في البَدْءِ في خُراسان، في شرقيّ إيران، أمّا غربيُّ إيران فلم يُشْعَر بأنّها أرضٌ خصبةٌ جدًّا للطّريق الصّوفيّ للحياة. وفي القرن السّادس عشر الميلاديّ، في أيّة حال، كان هناك تاريخٌ صوفيٌّ كافٍ تمامًا لتخصيص كتابٍ كاملٍ مقتصِرٍ على صوفيّة تَبريز، وقد فعلَ ذلك تمامًا حافظ حسين الكربلائيّ التّبريزيّ في كتابه **«روضات الجنان»**. ويروي حافظ حسين الكربلائيّ التّبريزيّ هذا أنّه عندما وجد الشيخُ أبو إسحاق إبراهيم الجويناني، وهو صوفيّ من شرقيّ إيران، أنّه لا بدّ من أن يقوم برحلةٍ إلى تَبريز، حذّره شيخُه بايزيد البِسطاميّ من أن يختلط بأهل تَبريز، الذين كانوا ميّالين إلى متابعة الحمقى ورَفْضِ أهل الحِكْمة (RaJ 1: 275-6). وخلافًا لذلك، وجدَ الشيخُ أبو إسحاق على نحوٍ بادٍ للعِيان أنّ النّاس هناك ملائمون تمامًا، ذلك لأنّه بقي في تَبريز إلى أن تُوفّي في عام ٨٨٨هـ، صائرًا الصّوفيَّ الرَّائدَ هناك.

وقد دمَّر زلزالٌ قويّ جدًّا مدينةَ تَبريز في عام ١٠٣٢م، لكنّ حاكم الرّوّاديد وَهْسُودان محمّد، أعادَ بناءَ المدينة. وقد مثّلَ شخصٌ اسمُه باله خليل صُوفيانه الصّوفيّةَ في إعادة البناء (RaJ 1:17). وابتغاءَ التعريفِ به سُمّيت ناحيةٌ من المدينة باسمه. وكثيرٌ من شواهد

القبور في تَبريز تشتمل على ألقاب «دادا» أو «دَده»، التي تدلّ على معلِّمٍ روحيّ. وإنّ شاعرًا من القرن الرّابع عشر الميلاديّ مقيمًا في تَبْريز، كمال الخُجَنْديّ (تـ ١٤٠٠م تقريبًا)، يشير إلى مِنطقةٍ في تَبريز تُدعى «وليّان كوه»، أو جَبَل الأولياء، هي فيما يبدو خانقاه أو ضريحٌ دُفِن بقُربه ٤٨٠ وليّ مُسْلمٍ على نحو مبجَّل (وفقًا لمحمّد أمين حَشَري، في كتابه **«روضة الأطهار»**، ٦٣؛ مقتبسٌ في Mov 13). وكان هناك موضعانِ في تَبْريز، هما سُرْخاب وچرنداب، منهما، كما تقول الأسطورةُ، تظهرُ أرواحُ الأولياء ليلًا، فتشكِّل مجموعتين من الحمام الأحمر والأخضر، تطيران إلى مكّة لتطوفا حولَ الكعبة (Mov 13). وتميّزت منطقةُ سُرْخاب الواقعةُ في شماليّ المدينة بوجود مقبرةٍ تضمّ عددًا من القبور اللّطيفة في أسفل جَبَل سُرْخ (RaJ 47)، لعلّه عَيْنُ «جبَل الأولياء» المذكور آنفًا الذي أشار إليه الخُجَنديّ. أمّا چرندابُ، الواقعةُ إلى الجنوب من المدينة، فقد تميّزت أيضًا بوجود مقبرةٍ حيث يُدفَنُ عددٌ من الأولياء.

وفي الزمان الذي كان فيه شمسٌ شابًّا، كان يُقال إنّ مجموعةً من سبعين وليًّا كانت تعيش في تَبريز (RaJ 1: 49- 50). أمّا زعيمُ هؤلاء الأولياء السَّبعين، أو البابات، الذين لا بدّ من أنهّم كانوا معلِّمين شعبيّين يعتمدون على التجربة الباطنيّة والكَشْف الرّوحيّ والقداسة الفتّانة أكثر من الاعتماد على اشتهارٍ بالعِلْم والمعرفة التّقليديّتين، فكان بابا حَسَن الوليّ (تـ ١٢١٤م)، الذي بنى خانقاه في عام ١١٩٨م (Mov 15). ويصف عَيْنُ القُضاة الهمذانيّ (الذي أُعدمَ في عام ١١٣١م) شيخَه، بَرَكة الهمذانيّ، بأنّه مُرْشدٌ صوفيّ له هذه الصّفات تمامًا (JNO 416):

[١٤٠] لا يحفظ بَرَكةُ إلّا الفاتحةَ وعددًا من سُوَر القرآن، وليس في مقدوره

حتّى أن يتلوها عندما يُطلب منه ذلك. وليس لديه فكرة عن الجدال (قال، يقول)؛ وإن شئتَ أن تعرف الحقيقةَ، فإنّه لا يستطيع أن يصنع بيتَ شِعْرٍ بلهجة هَمَذان، لكنّني أعلمُ أنّه يعرف حقيقةَ القرآن وأنا لا أعرفُ، باستثناء أجزاء منه، وهذه الأجزاءُ منه التي أعرفُها لم أتعلَّمها من التفاسير وغيرها، بل من خدمته.

أمّا خواجه عبد الرّحيم الأجاباديّ (تـ ١٢٥٧م)، وهو وليٌّ تبريزيّ آخَر معاصرٌ لشمس الدّين، فيوصف على النحو الآتي (RaJ 1: 117- 18):

كان أمّيًّا في الظّاهر، مُستفيضًا من فَيْضِ أُمّ الكتاب. لم يتردّد على معلّم ولم يقرأ شيئًا، لكنّه عندما فتحَ بابَ الكلام خرجت منه كلماتٌ طيّباتٌ عذبةٌ بالعربيّة صَعُبَ فهمُها حتّى على العلماء المحصِّلين والأذكياء في العالَم.

ويروي شمسُ تَبريز نفسُه قصّةً (Maq 321) تدور حول شخصٍ اسمُه أحمد الغزاليّ (ومن البيِّن أنّه ليس المؤلِّفَ الصّوفيَّ الذي يحمل هذا الاسم) لم يدرس العِلْمَ التقليديّ لذلك العصر. جاءه رسولٌ ببعض الكتب، فسأل أحمدُ، الأميُّ، الرّجلَ أن يقرأ بعضَ أجزاء الكتاب له. فقال أحمدُ عندئذ:

والآنَ، اكتبْ على ديباجة الكتاب هذا البيتَ الذي أُمليه:

طلبًا للكَنْز، الجسمُ خَرابٌ عندي وعلى نارِ العِشْقِ، القَلْبُ كبابٌ عندي

أيُّ مكانٍ لـ «الذّخيرة» و«اللُّباب» عندي؟

إنّ معجونَ شفةِ الحبيب شرابٌ عندي

هذا الموقفُ الإيجابيُّ من التصوّف التجريبيّ يميزُ الرّوميَّ من معاصريه الأكثر

نظريّةً في مدرسة ابن عربيّ. لكنّ الرّوميَّ لم يتعلَّم هذا أوّلًا من شمس الدّين؛ فإنّ بهاءَ الدّين وبُرهان الدّين، برغم أنّهما كليهما من أهل العِلْم، يشتركان في التناول التجريبيّ للتصوّف أكثر من التناول النظريّ.

وهذا ربّما يفسِّر، على الأقلّ جزئيًّا، انجذابَ الرّوميّ إلى شمس. مثلما يقول الرّوميّ:

ليس دفترُ الصّوفيّ هو السّوادَ والحرف   فما هو إلّا قلْبٌ أبيض كالثّلج

(M 2: 159)

أيكتبُ أحدٌ على ورقةٍ مكتوبة؟   أويغرسُ أحدٌ غرسةً في مكان مغروس؟

فيا أيّها الأخُ، كُنْ مكانًا غيرَ مزروع   كُنْ ورقةً بيضاء لم يُكْتبْ عليها شيء

(M 5: 1961- 3)

[١٤١] ولا ينبغي أن يوحي هذا بأنّ تصوّف تَبريز أو شمس كان حَضَريًّا تصوّفًا أمّيًّا. فإنّ صوفيّةً مثقَّفين كثيرين أمضوا وقتًا في تَبريز، ومنهم أحمدُ الغزّاليّ ونَجْمُ الدّين كُبرى وأبو النّجيب، والاثنانِ الأخيران من جهة أنّهما تلميذان لـ «بابا فرج التّبريزيّ» (تـ ١١٧٢م). أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ ذهب أيضًا إلى تَبْريز في وقتٍ من الأوقات بين عامي ١١٩١ و ١١٩٦م. وبعد مضيّ نحو جيلٍ على وفاة شمس، يصف الشيخُ حسن البُلغاري تحوّلَه الرّوحيَّ في تبريز ويصنّف ثمانيةً وعشرين رجلًا بين مراتب «أولئك الواصلينَ المحقّقين والعارفينَ المدقّقين، الذين كان شُعاعُ شمسِ المعرفة الإلهيّة يسطعُ دائمًا على رياض صدورهم الصافية» (ابتغاء شواهد وتفاصيل لما تقدّم، انظر: Mov 11-19).

وعن تَبْريز، يكتب الرّوميّ قائلًا إنّها مَقامٌ، من قبوره يستنشق أربابُ العِشْق

أنسامًا باعثةً للحياة (Mov 14). وقد أراد شمسٌ أن يأتي الرّوميُّ إلى تَبْريز ويرى معالِمَها الرّوحيّة: «سنكون قد سافَرْنا معًا إلى الموصل ـ فأنتَ لم تَرَ تلك النّواحي ـ صُعُدًا إلى تَبْريز. وتكون قد وعظتَ على منبر كذا، ورأيتَ تلك الجماعةَ، ورأيتَ خَلْوتَهم» (Maq 353). وفكرةُ أنّ تَبْريز كانت مدينةً مهتمّةً كثيرًا بالتّصوّف والحياة الطّاهرة بيّنةٌ في بيانٍ آخر لشمس: «فقد كان هناك أشخاصٌ أنا أقلُّ واحدٍ فيهم، فكأنّ البحرَ قد ألقى بي خارجًا مثلما تقع خشبةٌ طافيةٌ فوق البحر في زاوية. فإذا كنتُ أنا هكذا، فكيف يكونون هم؟» (Maq 641). في مِثْل هذا الجوّ نشأ شمسٌ.

طلوعُ شمس:

المصدرانِ الأقدمُ عهدًا والأكثرُ مصداقيّةً في شأن حياة شمس، وهما سلطانُ وَلَد وسپهسالار، لا يهتمّانِ بحياة شمس قبْلَ مجيئه إلى قُونِية. على أنّ الأفلاكيّ يقدِّم معلوماتٍ أكثر، تتضمّن اسْمَ شمسٍ واسمَ أبيه وجَدّه، وعددًا من الدّقائق المتّصلة بسيرة حياته، هذا برغم أنّه ليس في مقدور المرء أن يثق لزامًا بمثل هذه المسائل. ومن التّوفيق أنّ **«مقالات»** شمس تؤكّد بعض بيانات الأفلاكيّ، مِثْل أنّ شمسًا عاش على نحو غامضٍ ولم يُعِلْ نفسَه من مدارس الفقه أو الزّوايا الصّوفيّة، بل جَعَل معيشته من التدريس ومن التعليم في المدرسة الابتدائية، ولدينا الآنَ معلوماتٌ سِيريّةٌ عن شمسٍ تحت تصرّفنا بقَدْر ما لدينا من معلومات عن معظم الشخصيّات الأخرى من تلك المرحلة من التاريخ، أو أكثر من ذلك.

ويزعم شمسٌ أنّه كان موهوبًا بقدرات روحيّة خاصّة من الطفولة لم يستطع والداه أن

يسبرا غورها. والدُه كان «رجلًا طيّبًا ذا خُلُقٍ نبيل»، سَرْعان ما تفيض عيناه بالدّمع (Mov 41)، برغم أنّه ما كان «عاشقًا» أو عارفًا. وأن يكونُ المرءُ إنسانًا طيّبًا شيءٌ، أمّا أن يكون عاشقًا للحقّ فقصّةٌ أخرى تمامًا، وهكذا كان شمسٌ عاجزًا عن كَشْفِ كُشوفه الصّوفيّة (تطوّعات ـ بالفارسيّة) لوالده، برغم أنّه أراد ذلك (Maq 119).

كان من عيوب أبي وأمّي أنّهما كانا يدلّلاني. فالقطّةُ التي كانت تُلقي بقدحٍ وتكسره لم يكن والدي يضربها أمامي ولم يكنْ يقول شيئًا. كان يقول ضاحكًا: ماذا فعلتَ الآن؟ خيرٌ، جاء قضاءٌ بذلك، ولولاه لوقَعَ هذا عليكَ أو عليّ أو على أمّك» (Maq 625- 6).

[١٤٢] كان شمسٌ طفلًا غريبًا، يُظْهِر حساسيّاتٍ روحيّةً غيرَ عادية قبْلَ مرحلة البلوغ. وقد نشأ عن هذا إحساسٌ بغُربةٍ غيبيّة لم يستطع شَرْحَها لمن كانوا حولَه (Maq 740):

كان يُقال إنّه في صِغَري أُزيلت شَهيّتي. إذ كانت تمرّ ثلاثةُ أيّام أو أربعةٌ من دون أن آكل شيئًا، بسبب شيء قاله اللهُ، لا النّاس. كان أبي يقول:
واأسفاه لولدي، يقول إنّه لن يأكل شيئًا. قلتُ: «لكن لستُ ضعيفًا. أنا قويّ إلى حدّ أنّني لو شئتَ أن أطيرَ من النافذة لطِرْتُ مِثْلَ الطّائر. في كلّ أربعة أيّام يغلبني شيءٌ من النّعاس للحظةٍ، ثمّ ينصرف. لا تنزل اللقمةُ في حَلْقي.
ـ ماذا حصل لك؟
ـ لم يحصلْ لي شيءٌ. هل أنا مجنونٌ؟ ـ هل مزّقتُ ثيابَ أَحَد؟ ـ هل وقعتُ عليك؟ ـ هل مزّقتُ ثيابك؟
ـ ألا تأكلُ شيئًا؟
ـ اليومَ لا آكلُ.

ـ غدًا؟ ـ بعد غدٍ؟ ـ في يومٍ آخر؟

في موضعٍ آخر يقول (Maq 677) إنّه لمدّةٍ تقربُ من ثلاثين أو أربعين يومًا قبْلَ أن يبلغ البلوغَ مباشرةً، جعَلَه عشقُه الصّوفيُّ غيرَ ميّالٍ إلى الطّعام، الذي كان يخفيه في كُمّه متى قُدِّم له.

شعر شمسٌ بأنّه مُبْعَدٌ عن أبيه؛ إذ يصف شمسٌ نفسَه بأنّه مثلُ بيضة بطّ تحت دجاجةٍ منزليةٍ. موطنُ شمسٍ كان البحرَ وإذا لم يستطع الأبُ أن يتابعه فيه، فمبعثُ ذلك أنّه كان ذا طبيعةٍ مختلفة وأنّ عليه أن يعود إلى بيته. وسيكون الوالدُ قد سأل مُختزَلًا بالدّموع: «إن كنتَ تتصرّفُ هكذا مع أحبّائك، فكيف ستعامِلُ أعداءك؟» (Maq 741).

والدي لم يفهمني البتّة. كنتُ غريبًا في مدينتي. والدي كان غريبًا عليّ، وكان قلبي يخشاه. كنتُ أظنّ أنّه سيقع عليّ. كان يكلّمني بلُطْف، فكنتُ أظنّ أنّه يضربني، ويخرجني من البيت (Maq 740).

وعندما كان والدُه يسأله: «ماذا حدثَ لك؟ ـ أعرفُ أنّك لستَ مجنونًا، لكنّني لا أفهمُ أيّ سلوكٍ لديك» (Maq 77)، كان شمسٌ يجيب بإخباره بأنّهما لم يُقطعا من القُماش نفسه.

الرّياضةُ الدّينيّة:

كان شمسٌ شافعيًّا (Maq 182) ودرس الفِقْهَ، قارئًا على نطاقٍ واسع في المتون الفقهيّة الأساسيّة. وهو يذكر، تحديدًا، واحدًا من المتون الفقهية الشافعية الرّئيسة

الخمسة، كتاب «**التّنبيه في فروع الشّافعيّة**» (Maq 676) لأبي إسحاق الشّيرازيّ (تـ ١٠٨٣م)، الذي كانَ أحدَ المدرّسين الأوائل في المدرسة النّظاميّة الشّهيرة في بغداد. وفي غضون ذلك، كان الرّوميُّ حنفيًّا وقد درَسَ كتابَ «**الهداية**»، العملَ الرّئيس لبرهان الدّين عليّ بن أبي بكر المرغينانيّ. ويستشهد الأفلاكيُّ (**301**) بقول الرّوميّ: «في شبابي، في دمشق، كان لي صديقٌ كان رصيفي في دراسة «**الهداية**». ويُفترضُ أنّ الرّوميّ أيضًا درّس هذا العملَ لابنه، سُلطان وَلَد».

[١٤٣] وبرغم أنّ الرّوميَّ يعبّر عن انتقادٍ للشّيعة في شأن الحِداد الطّقسيّ على الحسَيْن (M 6: 777 ff.)، يبدو أنّ أتباع المذاهب السُّنّية الأخرى، خاصّةً الشافعيّة كانوا يُكنّون له احترامًا. وإذْ حُبِي الرّوميّ نظراتِه وآراءه العالميّة، لم يَعُدّ اتّباعَ مذهبٍ فِقْهيّ مختلف عائقًا للارتباط بإنسانٍ من النّاس. وتُظهِر حكايةٌ رواها الأفلاكيُّ الرّوميَّ يحاول أن يثني حُسام الدّين عن تغيير اتّباعه من المذهب الشّافعيّ إلى الحنفيّ (انظر «الخِلافة» في الفصل الخامس، فيما بعد). وشمسٌ أيضًا لم يكن متعصّبًا في شأن انتمائه المذهبيّ. ويقولُ شمسٌ قولًا واضحًا إنّه لن يسمح لانتمائه إلى المذهب الشافعيّ بأن يقف في طريق قبوله الأشياءَ النافعة في أعمال أبي حنيفة (Maq 183).

وبسبب الاختلافات التي حدّدها المذهبان في المسائل العِباديّة والنصوص الفِقْهيّة المختلفة التي قرأها الرّوميُّ وشمس، ربّما ناقشا في نقطةٍ ما المزايا النّسبيّة للانتماء إلى مذهب الشافعيّ في مقابل الانتماء إلى المذهب الحنفيّ. وأيًّا تكن الحالُ، فإنّ عِرْفانهما تسامى عن مِثْلِ هذه الانتماءات. ويبدو أنّ شمسًا أقلُّ اهتمامًا بالتعبّد والتشريع منه بأحواله ومقاماته الصّوفية. ذلك أنّه يقول (Maq 178):

اجْعَلْ همّكَ أن تعرفَ مَنْ أنا وما جوهري؟ - وإلى أيّ شيء جئتُ، وأين أذهبُ؟ - وأصلي من أين؟ وفي أيّ شُغلٍ أنا في هذه السّاعة؟ وعلى أيّ شيء أركّز؟

لكنّه لم يرفض رفضًا تامًّا الدّراسة العلميّة للدّين، لأنّه لم يحبَّ دعوى كثيرين افتخروا ببحثهم الرّوحيّ (Maq 249):

في البَدْء لم أكن أختلطُ بالفُقهاء، كنتُ أختلط بالدّراويش فقط. كنتُ أقول إنّ الفقهاءَ غُرباءُ عن الدَّرْوشة لا عهد لهم بها. والآنَ إذ عرفتُ ما الدّروشةُ وأين هم زادت رغبتي في مجالسة الفقهاء على رغبتي في مجالسة الدّراويش؛ لأن الفقهاء عانوا كثيرًا للحصول على شيء. وهؤلاء يفاخرون قائلين إنّنا دراويش. ولكن أين الدّرويش الحقّ؟

على هذا النحو كان شمسٌ على قدر كبير من الثقافة، خلافًا لما توحي به أوصافُ إنسانٍ عاديّ تحوّلَ إلى صوفيّ. ومهما يكن، فإنّه أخفى طبيعته عن علماء الدّين وكذلك عن الأتقياء الممارسين، إلى حدّ أنّ معاصريه كانوا في حَيْرةٍ في شأن ما إذا كان يَعُدّ نفسَه فقيهًا أو فقيرًا، صوفيًّا ممارسًا الفَقْرَ الرّوحيَّ (Maq 326):

سأل شخصٌ صديقي عنّي: أهو فقيهٌ أم فقيرٌ؟
فقال: «فقيهٌ وفقيرٌ معًا».
فقال: «ولكن لماذا يتحدّث الجميعُ عن فِقْهه؟»
فأجاب: «لأنّ فَقْره ليس من تلك الجزئيّات التي يحسُن أن تُقال لهذه الطّائفة ... يُخرجُ الكلامَ بطريق العِلْم، ويقولُ الأسرارَ بطريق العِلْم وفي رداء العِلْم؛ لكي لا يُقال كلامُه.»

يصف سلطان وَلَد شمسًا بأنّه «رجلُ ثقافةٍ و حِكْمةٍ وفصاحةٍ وإنشاء» (SVE 71)، بينما جعَلَ الأفلاكيُّ الرّوميَّ يصفه بأنّه لا نظيرَ له في عِلْم الكيمياء والفَلَك والنجوم والمنطق وعلم الكلام والفلسفة، «لكنّه عندما لزم صحبةَ رجال الله، أخفى هذه العلوم» (Af 626).

ثقافةُ شمسٍ التَّبريزيّ:

[١٤٤] من الفقهاء الذين تحدّث عنهم شمسٌ بتحبّب شمسٌ الخويي من أَذْرَبِيجان (وافته المنيّة في عام ١٢٣٩ أو ١٢٤٠م وهو في سنّ الرّابعة والخمسين، بسبب السُّلّ)، شافعيٌّ أيضًا، يُذكر في **«طبقات الشافعيّة»**، وهو معجمٌ سِيريّ لعلماء الشافعيّة ألّفه جمالُ الدّين عبد الرّحيم الإسنوي (١٣٠٥ – ٧٠م)، بوصفه عالِمًا محقّقًا في عِلْم الكلام، والفلسفة (الحكمة، وربّما أيضًا المداواة بالأعشاب)، والطبّ. درسَ في خراسان على تلميذٍ للفَخْر الرّازيّ قبْلَ أن يعود إلى سورية، حيث أصبح قاضيًا[٢]. ومن المحتمل كثيرًا أنّ شمسَ الدّين الخويي هذا هو قاضي القُضاة الشّافعيّ في دمشق، الذي نصّبه المعظَّمُ في عام ١٢٢٦م بعد وفاة القاضي الحنفيّ غير الكَفِيّ، جمالِ الدّين يونس المصريّ. تردّد شمسُ الدّين الخويي على مجالس المعظَّم قبْلَ تعيينه، لكن يبدو أنّه لم يؤثِر أن يتدخّل في المسائل السّياسيّة، كما يقول المؤرّخون. وبرغم ذلك، سافر لمدة قصيرة إلى قُونية في عام ١٢٣٧م بصحبة كمال الدّين بن العديم مبعوثَيْن من الملِك الأشرف إلى السّلاجقة (Hum 187، 237). ويحدّد الذّهبيّ هُويّةَ شمسِ الخويي بأنّه تلميذٌ للفخر الرّازيّ ومحرّرُ تفسير القرآن غير المكتمل للرّازيّ، داعيًا الخوييَّ بـ «قاضي القُضاة». وعند موحّد (Mov 50- 51)، أنّ شمسًا الخويي هذا كان أيضًا قريبًا جدًّا من ابن

عربيّ، وغيرُ معتادٍ تمامًا أنّه فقيهٌ، لكنّه خلافًا لكثير من المعلّمين، آثرَ الخويي أولئك التلاميذَ الذين كانوا مُبدِعين وصنعوا شيئًا جديدًا ممّا تعلّموه على أولئك الذين حفظوا وكرّروا فقط ما كان في الكتب.

هناك بعضُ التّعارض في مخطوطات «المقالات»، إلى حدّ يجعلنا غيرَ قادرين على أن نكون متأكّدين تمامًا من أنّ شمسًا الخوييّ أو شخصًا مجهولًا آخر، هو شمسٌ الخُونجيّ، هو المقصودُ في النّقاش (Mov 54). وبرغم ذلك، يشير كتابُ «المقالات» إلى أنّه قاضي دمشق، الأمرُ الذي يبدو أنّه (إلّا إذا كان ذلك إقحامًا متأخّرًا في الكتاب) يثبّت كونَه قاضيَ قُضاة الشّافعية في دمشق من عام ١٢٢٦ إلى ١٢٣٩م.

ويبدو أنّ شمسًا التّبريزيّ كان حاضرًا في مجالسه المفتوحة العامّة في دمشق (Maq 607). المعلّمون في المساجد أو الزوايا الصّوفيّة كانوا يميزون على نحوٍ نموذجيّ بين الموضوعات التي تُناقَش في الدّروس العامّة والموضوعات التي تُناقَش مع خاصّة المريدين. فقد درّسَ قُطبُ الدّين الأبهريّ، المُسمّى «مُفتي بغداد ورئيسَها وقائدَها»، صَفَّين، «أحدُهما خاصٌّ والآخر عامٌّ، وفقًا للقابليات المختلفة لكلّ شخص، سواءٌ الخاصُّ والعامّ» (Owh 56). ويتراءى أنّ شمسًا الخويي لم يقبل شمسًا التّبريزيّ واحدًا من خاصّة مريديه. ولم يَعنِ هذا فقط أنّ شمسًا التّبريزيّ لم يُدعَ لحضور حلقاته الخاصّة، بل كذلك أنّه لم يتلقّ مُرتَّبَ تلميذٍ مُنتظِم.

ويَحْدِس موحِّد (Mov 53) أنّ الخويي لم يشأ أنْ يتبنّى شخصًا له طبيعةُ شمسٍ التّبريزيّ التي يعزّ التّنبّؤ بها ليكون أحدَ خاصّة مريديه. ولعلّ شمسًا أدرك أن شخصيّته كانت أقوى في تحطيم المعتقدات التقليدية منها في أن يعيش فقيهًا، ولكن ربّما توقّع

برغم ذلك شيئًا أكثر من الدّروس العامّة العاديّة في [١٤٥] الفقه الإسلاميّ. ألّح شمسٌ على الخويي لكي يبيّن لماذا لم يعلّمه أكثر (Maq 221):

انفصلتُ عن القاضي شمس الدّين لأنّه لم يكن يعلّمني. قال: لا أستطيع أن أخجلَ من الله، خلقَك اللهُ جميلًا ظاهرًا وباطنًا مثلما خلقَك ولستُ بمُستطيعٍ تشويهَ خَلْق الله. أرى جوهرًا في غاية الشّرَف والنّفاسة، ولا أستطيع الكتابةَ على هذا الجوهر.

شيءٌ طبيعيّ أنّ هذه قد تكون ببساطةٍ طريقةً للتخلّي عن شمسٍ برفقٍ، ذلك لأنّ تعليقًا آخر لشمس تَبريز كأنّه يشير إلى أنّ الخويي لم يرغب به تلميذًا (Maq 831):

ذلك القاضي في دمشق شمسُ الدّين الخويي لو أسلمتُ نفسي له لصار أمرُه جميلًا حتى آخر العُمر، لكنّني مكرتُ، وتقبّل هو هذا المَكْر. واحسرتا على ذلك اليوم الذي أبدأ فيه المَكْر.

وإذ أخفق شمسٌ التبريزيّ في الظفر بالدخول إلى حَلْقةِ خاصّة مريدي الخويي، قرّر الانصرافَ إلى العمل. وعندما أعلن شمسٌ قراره، سأله الخويي (Maq 241):

«ولكن أهذا ما علّمتُكَ إيّاه؟ ـ قلتُ: لا، أعملُ عملًا صغيرًا». فقال: «بُنيَّ، أتعرفُ كيف تعملُ بكلّ استغراقكَ ومزاجك اللطيف؟». كان يعجِّب الفقهاءَ منّي قائلًا: «انظروا إليه، برغم هذا المقام وهذه السّلطنة يعمل».

معلِّمو شمسٍ الصّوفيون:

عندما كان شمسٌ ما يزال صبيًا، لزم صحبةَ أستاذٍ روحيّ مضطرمِ العاطفة (يارِ گرم حال ـ بالفارسيّة)، كان يُديره في رقصٍ تأمّليّ (السّماع). وبيد هذا الأستاذ، شعَرَ

بأنّه شبيهٌ بعصفور سجين أو مِثْلُ قطعة خبز فُتّتت وبُدّدت بيدَي شابّ بَدينٍ لم يأكل ليومَيْن أو ثلاثة، عيناه مِثْلُ طاسَيْنِ مملوءين دَمًا في انتظار الطعام. لكنّ شمسًا كان ما يزال خامًا. «اتركْه ناحيةً لكي يحترق بنفسه» (Maq 677).

لا يذكر سپهسالار شيئًا عن معلّمي شمسِ الصّوفيّين. أمّا الأفلاكيّ فلا يذكر إلّا واحدًا اسمُه الشيخ أبو بكر سلّه باف التّبريزيّ، كان شمسٌ «في البَدْء» مُريدًا له. وبعد التدرّب لديه لبعض الوقت، أراد شمسٌ أن يحرز قدرًا أكبر من الكمال ومن ثمّ مضى في رحلةٍ «ليزور أولياءَ وأرباب صفاء كثيرين» (أبدالًا وأقطابًا، Af 615). وفي هذه المعلومة، اعتمد الأفلاكيُّ اعتمادًا واضحًا على **«المقالات»**، الذي يصف هذا الشيخَ «پير» ـ پير سلّه باف [بالفارسيّة] ـ بأنّه شخصٌ أمضى عمرَه مع المطرودين. ويشعر موحِّد (Mov 62) بأنّ تلاميذ الشيخ سلّه باف لا بدّ من أنّهم كانوا ينتمون أوّلًا إلى الطبقة العاملة من أهل المدن، التي كثيرًا ما ألّفت جماعاتٍ شابّة لها رمزُها التشريفيّ الخاصّ (الفُتُوّة). ومتى جاء مسؤولٌ حكوميٌّ لزيارة سَلّه باف، ضاعف أتباعُه مئاتِ المرّات الاحترامَ الاعتياديَّ المُظهَر لشيخهم، مُظهِرين فعليًّا علاماتِ ازدرائهم للمسؤول الحكوميّ، الذي لا بدّ في دوائر أُخَر من أن يُقدَّم له احترامٌ مساوٍ لاحترام الشّيخ. وفي أيّة حال، لا يبدو ما إذا كان سَلّه باف مارسَ الطّقوسَ الاحتفاليّة للطّرق الصّوفيّة الكثيرة؛ ويشير شمسٌ [١٤٦] (Maq 756) إلى أنّ سَلّه باف لم يدأب على خَلْع أردية التّشريف (الخِرْقة الصّوفيّة) على مُريديه.

ولا يُذكر الشيخُ سَلّه باف كثيرًا في مصادر أُخَر. ويبدأُ مَتْنُ **«روضة الجِنان»** المنتمي إلى القرن السّادس عشر بإعلامنا بأنّ سَلّه باف درّسَ شمسَ تبريز، في المرحلة التي كانت تُذاع

فيها الأساطيرُ الأخيرةُ المشتَبَهُ فيها المعتادة حول معلّمي شمس والرّوميّ (RaJ 1: 291).

ويُفضي هذا إلى حديثٍ مختَصر في معنى المعلّم والتلميذ (المُريد والمُراد)، متبوعٍ بمقبوسٍ من «البُستان» لسَعْديّ الشّيرازيّ حول وليّ كبير من تَبريز، يشيرُ، كما يُقال لنا، إلى أبي بكر سَلّه باف (RaJ 1: 293). ويحاول المؤلِّفُ أن يخفي حقيقةَ أنّه لا يمتلكُ معلوماتٍ إضافيّةً حول الشّيخ سَلّه باف بتقديم حكاياتٍ عامّة عن النّبيّ وصوفيّةٍ مجهولين كثيرين (RaJ 1: 294-6). ولا بدّ أنّ الشيخ سلّه باف كان معاصرًا لـ «الأولياء السَّبعين» في تَبْريز، لكنّه لا يُجعَل منهم في القائمة التي قدّمها حسين الكربلائيّ (RaJ 1: 49- 50). ويبدو أنّ الشّيخ سَلّه باف رَأَسَ زاويتَه الخاصّة في محلّة چَرَنْداب في تَبْريز إلى الغَرْب من ضريح الإمام حَفَدة (تـ ١١٧٥م)، أمّا الشّيوخُ السَّبعون في تَبْريز فكانوا مرتبطين بـ «بابا حسَن وليّ»، الذي كان ضريحُه وزاويتُه في محلّة سُرْخاب.

مَسيرُ شمسٍ إلى الغرب:

تشيرُ رواياتُ الأفلاكيّ إلى أنّه بعد أن ترك شمسٌ تَبْريزَ رحل إلى بغداد ودمشق وحلب وقيصَريّة وأَقْ سَراي وسِيواس وأرضروم وأرزنجان.

ولا يقدِّم سپهسالار مِثْلَ هذه التفاصيل، لكنّه يؤكّد أنّ شمسًا كان يسافر متواريًا عن أنظار الناس، غير مُدَّعٍ منزلَةً لنفسه (Sep 123):

قبْلَ زمان حضرة مولانا [الرّوميّ]، ما كان مخلوقٌ مطّلعًا على حاله [شمس] وحتىّ الآن لم يدرك أحدٌ حقائقَ أسراره. كان دائمًا يقدِّم كراماتٍ ويخفي نفسَه عن الناس. كان يتصرّف ويلبس مِثْلَ التجّار. وفي كلّ مكان ذهبَ إليه، كان ينزل في خان المسافرين ويضع قُفلًا ضخمًا على باب حجرته، برغم أنّه في الدّاخل لم يكن يوجد سوى حصير من قشّ.

في تلك الأيّام، كان اختيارُ الإنسان الإقامةَ معتمِدًا على الحِرْفة والطّبقة الاجتماعيّة. فخاناتُ المسافرين كانت في الأعمّ الأغلب للتُّجّار، في حين يُنزَل العُلماءُ في مدرسة، ويُدعى القُضاةُ إلى الإقامة في منزل قاضٍ، أمّا الصوفيّةُ فيُقيمون في زاوية أو خانقاه للدّراويش. وكانت الخوانقُ عمومًا تقدِّم ضيافةً مجّانيّة، أمّا في خان المسافرين فكان على شمس أن يدفع ثمن الحجرة والطّعام (Mov 68). وبرغم أنّه كان يأكلُ قليلًا (Af 629 ، 689) وكثيرًا ما يذهب من دون طعام لعدّة أيّام (Maq 626 ، 776)، احتاجَ إلى مصدر دَخْل. كان يعلِّم الأطفالَ قراءةَ القرآن (Maq 291 ، 729)حتّى إنّه طوّر منهجًا لتعليم القرآن كاملًا في ثلاثة أشهر (Maq 340 ، 343). ولكن عندما لا يخطّط للإقامة لمدّة طويلة في مكانٍ ما، كان ينسج أربطةَ سراويل ليؤمّن نفقاته (Sep 123 ، Af 690). ويشير الأفلاكيُّ وسپهسالار (Sep 125) كلاهما إلى أنّ شمسًا كان في شبابه يذهب متستِّرًا باسمٍ مُستعارٍ ليعمل في [١٤٧] البناء (مشّاقى [بالفارسية] ، Mov 69). ويقول شمسٌ إنّه في أَرْزَنجان حاول أن يعمل في عمل البناء (فاعلى ـ بالفارسية)، لكنّه بسبب عاداته الغذائية المقتصِدة جدًّا كان يبدو ضعيفًا جدًّا في شأن العمل الشاقّ ولم يكن أحدٌ يستأجره (Maq 278).

إنّ صوفيّةً كثيرين انحدروا من طبقة عاملة، من عائلات حِرْفيّة أو محترفة للتجارة، مثلما تؤكّد أسماؤهم: خَيْرٌ النّسّاج، وأبو بكر الكتّاني، ومحمّد علي القصّاب، وفريد الدّين العطّار، و، مثلما هي حالُ أستاذِ شمس، أبو بكر سَلّه باف (ناسِجُ السّلال). ولأنّ الأمر كذلك، رفضوا ممارسة الاستجداء، بل لعلّهم كانوا يشعرون بأنّ العمل اليدويّ أشرفُ من الأعمال الإدارية ووظائف الحكومة. وإذًا لم يكن تعليمُ الصّغار حِرْفةً مرحَّبًا بها، ونجد شمسًا في مرحلةٍ ما يقول للشّيخ إبراهيم، أحَدِ الأتباع

الأوائل لبهاء الدّين والرّوميّ: «كنتَ تأتي إلى الكُتّاب وتراني مجرَّدَ معلِّم. لكن ما أكثرَ الأشخاص الذين يقدِّمون لنا الخِدمْة في الخفاء» (Maq 729).

لقاءاتُ شمس:

لعلّ شمسًا أمضى شطرًا كبيرًا من حياته يطوف من مكان إلى آخر ويحضرُ دروسَ معلِّمين مشهورين، وجد أنّ معظمَهم مخيِّبين للآمال في اعتبار أو آخر. ويروي جامي، الذي لا يحدِّد أيَّ مصدرٍ ويبدو مُلتبسًا نسبيًّا في شأن المعلومات، أنّه حسْبَ بعض الروايات كان أبو الغنائم محمّد رُكن الدّين السَّجّاسيّ (توفّي بعد ١٢٠٩ م) معلِّمًا لشمس تَبْريز (JNO 464). وقد أدار السَّجّاسيّ (وليس السَّنْجابي، كما يُثبت دولتشاه [Dow 17] اسمَه خطأً) رباطًا صُوفيًّا يُسمّى «رباط الدَّرَج» على الضّفّة الغربيّة لنهر دجلة في بغداد.

وقد أنشأ هذا الرّباطَ شرفُ الدّولة عليّ بن حسَن، الذي كان والدُه الوزيرَ للخليفة العبّاسي المسترشِد بالله (ح . ١١١٨ – ٣٥ م). كان ركنُ الدّين في مكّة في عام ١١٩٣ م (Owh 16 - 18)، لكنّ شمسًا الشابَّ الذي، كما يخبرنا الأفلاكيّ (631 ،616) أمضى وقتًا في بغداد، يمكن أن يكون لقيه هناك في وقتٍ ما بعد عودته، عندما كان شمسٌ بين الثالثة عشرة والتاسعة عشرة أو في العشرينيّات من عمره.

ولا يأتي شمسٌ على ذِكر رُكْن الدّين السَّجّاسيّ في **«مقالاته»**، إلّا أنّه يذكر واحدًا من مُريدي رُكْن الدّين (أوحد الدّين الكِرْمانيّ) وواحدًا من معلِّميه، أبو النّجيب عبد القاهر السُّهْرَوَرْديّ (١٠٩٧ – ١١٦٨ م تقريبًا)، مؤسِّس الطريقة السُّهْرَوَرْديّة. ويروي شمسٌ حكايتين سمعهما في شأن أبي النّجيب السُّهْرَوَرْديّ هذا (367 ، Maq 178). عَيّن

أبو النجيب السُّهْرَوَرْديّ خليفةً له في رياسة الحركة السُّهْرَوَرْديّة قُطْبَ الدّين الأبهريّ (١١٠٧ – ٨١ م)، الذي عيّن هو نفسُه مُريدَه الرّئيسَ، رُكْن الدّينَ السّجّاسيّ، ليخلفه على إدارة «رباط الدَّرَج» في بغداد. تُوفّي قطبُ الدّين في بغداد مباشرةً قبْلَ أن يكون شمسٌ قد وصَلَ إليها، لكنّه جاء من قرية أَبْهَرَ في أَذْرَبِيجان ويمكن أن يكون قد تمتّع بسُمعةٍ طيّبة في تَبريز، وفي هذه الحال لعلّ شمسًا بدأ على نحو محقّق يجد مُريديه. ولأنّ شمسًا عرفَ تلميذَ السّجّاسيّ وخليفتَه أوحد الدّين الكرْمانيّ، ليس في وسعنا أن نحكم بأنّ شمسًا كان يتردّد أيضًا على حَلْقة السّجّاسيّ في مرحلةٍ من المراحل.

[١٤٨] يروي جامي (JNO 464) متطوّعًا أيضًا أنه سمع أو قرأ ادّعاءاتٍ تسمِّي بابا كمال الجُنديّ، وهو مريدٌ لنجم الدّين كُبرى وبابا فَرَج التّبريزيّ، معلّمًا لشمس. ويبدو مرجَّحًا تمامًا، في أيّة حال، أنّ شمسًا كان ذَكَر الجُنديّ أو بابا فَرَجًا في «**مقالاته**» لو أنّه أمضى أيَّ وقتٍ معهما أو لو أنّهما تركا أيَّ انطباعٍ باقٍ فيه. ومثلما رأينا قبْلُ، يُبدي شمسٌ ملاحظةً ازدرائيّةً في شأن أتباع الطّريقة الكُبْرَويّة (انظر فقرة «الرّوميُّ كُبْرَويًّا؟» ص٣١).

ويؤكّد شمسٌ لِقاءً مع متكلِّمٍ مَدْرسيّ، هو أَسَدُ الدّين المتكلِّم، الذي كان يقيم، مثلما يقول الأفلاكيّ (673)، في سيواس في الأناضول (Maq 294 - 5):

في يومٍ من الأيام كان «أَسَدُ المتكلِّمُ» يفسِّر الآيةَ الكريمةَ «وهو معَكُم أينما كنتُم». وبرغم فَضْلِه الكبير، عندما كنتُ أسألُه عن شيء على الملأ كان ينفجر غيظًا.

في يومٍ من الأيام سألتُه: «عندما تقول: «وهو معكم»، أي إنّ اللهَ معكم، كيف يكون اللهُ معكم؟ قال: أنتَ شخصٌ تافهٌ؛ أيُّ غرضٍ لك في هذا السّؤال؟ ومثلما كان في الحِلْم كان في الغضب، كانَ ينفجر غضبًا. قُلتُ: ما

معناه؟ ـ ليس لي غرض، فلم يردّ على هذا السّؤال. فأجبتُ: «أنت كَلْبٌ معقودُ اللّسان، طبعْتَ نفسَك على الإيذاء. كيف تفسِّر معنى«هو معكم»، كيف يكون اللهُ مع العَبْد؟

قال: «نعم، اللهُ مع العَبْد في العِلْم». قلْتُ: «إنّ العِلْم غيرُ منفصلٍ عن الذات، وليس ثمّةَ صفةٌ منفصلةٌ عن الذّات». فقال: أنتَ تسأل أسئلةً قديمةً.

قلتُ: «وماذا تعني بـ «القديم»؟. إنّه سؤالٌ يموتُ الإنسانُ من جِدّته. والنّاسُ يقولون إنّ المتكلِّم هو هذا؟!

كذلك يقول شمسٌ عن «أسد» إنّه «عديمُ الإنصاف» في اتّهاماته لشهاب الدّين السُّهْرَوَرْديّ (Maq 297)، الفيلسوف الإشراقيّ الكبير. ونجده في موضع آخر يدافع عن السُّهْرَوَرْديّ في وجه «الكلاب» الذين اتّهموه بالتجديف (Maq 275). ولعلّ شمسًا لم يلقَ السُّهْرَوَرْديّ، الذي أُعدِم في حلب عام ١١٩١ م، لكنّ تعاليمه أحدثت على نحو لا لَبْسَ فيه قَدْرًا كبيرًا من النّقاش والجِدال في عصر شمس. ويقول شمسٌ (Maq 296) إنّ السُّهْرَوَرْديّ أراد أن يُبطل كونَ الذّهب والفِضّة أداةً للتبادل التجاريّ؛ لأنّهما كانا أساسَ الشرّ كلّه. ولا بدّ من أن تكون هذه الفكرةُ قد راقت شمسًا، الذي يَعُدّ شهابَ الدّين السُّهْرَوَرْديّ هذا، الفيلسوفَ، أفضلَ من مواطنه أبي النّجيب السُّهْرَوَرْديّ، الصّوفيّ (Mov 90 ، Maq 297)،هذا برغم أنّ شمسًا يؤكّد الحُكْمَ الذي ذهب إليه آخرون كثيرون[٣] في أنّ عِلْم الفيلسوف كان أكبرَ من عقله (Maq 297).

ويذكر شمسٌ أيضًا لقاءاته مع فيلسوف آخَر، «الحكيم» شهاب هريوه، الذي آمن إيمانًا لا يتزعزع بأنّ العقلَ دليلٌ لا يخطئ، أمّا الوَحْيُ والمعجزاتُ والبَعْثُ فغيرُ عقلانيّة، وهي مفيدةٌ فقط للعامّة (118 ، Maq 82). كان شهابُ هريوه هذا نفسُه «دَهْريًّا» و

«كافرًا»، لكنّ هذا لم يؤثّر في طريقة شعورهما المتبادَل، ولعلّ مرجعَ ذلك أنّ شمسًا أُعجبَ بخَلْوته وسلوكه الزهديّ [١٤٩] (Maq 271). رأى شهابٌ أنّ الموتَ يخلِّص من العذاب (Maq 286) وتحاشى صحبةَ معظم الناس لأنّهم مزعجون، لكنّه استمتع بصحبة شمس (Maq 271)، الذي كان لديه مزاج مماثل.

اعتقد أتباعُ شهاب هريوه بأنّه «فيلسوفٌ» عرفَ كلَّ شيء؛ أمّا شمسٌ فيُنكر هذا، كان يُقِرّ بأنّ شهابًا كان فيلسوفًا يمكن أن يعرف أشياءَ كثيرة (Maq 658).

كان شمسٌ يذكره دائمًا بتعابير ودّيّة، قائلًا إنّه «كان كافرًا صغيرًا دَمِثًا، شهابًا» (Maq 297) و «إنّ شهابًا، برغم أنّه يقول الكفر، كان صافيًا وروحانيًّا» (Maq 225). جاءت أسرةُ شهاب هريوه من هَراة، أمّا هو نفسُه فقد عاش في نَيسابور، في شرقيّ إيران، قبْلَ أن يأتي إلى دمشق، حيث التقاه شمسٌ (7 - 84 Mov).

يشير كتابُ **«المقالات»** لشمسٍ إلى شخصٍ اسمُه الشيخ محمّد، وهو رجلٌ عجيبٌ (شگرف مِردى ـ بالفارسيّة) ذو شخصية مدهشة، حَبْلٌ غليظٌ كان مشاهيرُ العَصْر الآخرين بالمقارنة معه مجرّدَ طِيقانٍ [جمع طاق] مفردة. كان مواسيًا جيّدًا (نيكو همدرد ـ بالفارسيّة) ومنسجمًا على نحو عجيب (نيكو مونس) مع شَمْسٍ، وكان يخاطبُ شمسًا بـ **«الأخ»** أو «الابن» (Maq 299). وكان شيخ محمّد هذا صديقًا أيضًا لشهاب هريوه، الذي رأى وفاتَه في المنام. ولا يحدِّد شمسٌ هويّةَ هذا الشّخص بحِرْفته، ولا يبيّن أنّ الشّيخَ محمّدًا قد ألّفَ أيّة كُتُب. وإنّ رواجَ اسْمِ محمّد يجعل من المستحيل تقريبًا أن يعرف الإنسانُ يقينًا إلى مَنْ يشير إليه هذا الاسم. فقد يشير إلى محمّد الذي هو رُكنُ الدّين السّجّاسيّ الذي التقيناه قبْلُ. ومهما يكن، فإنّ بعض مخطوطات **«مناقب العارفين»**

للأفلاكيّ يقتبس أجزاءً مختصَرةً من «المقالات» متضمِّنةً أحدَ المقبوسات وهو منسوبٌ في «المقالات» إلى الشّيخ محمّد هذا (Maq 299). وفي رواية هذه المحادثة بين شمس والشّيخ محمّد، يحدِّده الأفلاكيّ (Af 676) على نحوٍ دقيق بـ «الشيخ محمّد بن عربيّ في دمشق». وإنّه شيءٌ عاديّ أنّ ذاكرة الأفلاكيّ والمريدين المولويّين أو فَرْضياتهم في مسائل من هذا القبيل ليست دقيقةً دائمًا، لكنّه يبدو مرجَّحًا تمامًا أنّ شمسًا كان يبحث عن الرّجال المشاهير في عصره. وفي دمشق، قليلون جدًّا كانوا أكثرَ شهرةً من ابن عربيّ. ولهذه الأسباب نؤثِرُ أن نعتقد، جَرْيًا مع موحِّد (Mov 100-103)، أنّ الشيخَ محمّدًا هذا هو العارِفُ الصّوفيّ الشهير محيي الدّين ابن عربيّ (تـ ١٢٤٠م)،مؤلِّفُ الفتوحات المكّية [٤] .

وُلِد ابنُ عربيّ في إسبانية في عام ١١٦٥م، ربّما قبل عشرين عامًا تقريبًا من ولادة شمس. ثمّ بين عامي ١٢٠٢ و ١٢٠٤م، كان ابنُ عربيّ في مكّة، حيث التقى مجْدَ الدّين إسحاق، وهو صديقٌ إيرانيّ لحاكم قُونِية السّلجوقيّ، غياث الدّين كَيْخُسرو الأوّل. وفي عام ١٢١٠م زار ابنُ عربيّ قُونِيةَ، ثمّ عندما وافت المنيّةُ صديقَه مَجْدَ الدّين، تزوّج من أرملتِه، أمِّ صدر الدّين القونويّ. وقد أصبح صدرُ الدّين القونويُّ هذا، وهو معاصرٌ للرّوميّ، أكبرَ مُريدٍ لابن عربيّ، برغم أنّ ابنَ عربيّ نفسَه رَحَل إلى دمشق. درّس ابنُ عربيّ آراءً ابتداعيّة تمامًا فوقع مرّات كثيرة في شُبْهة البِدْعة.

[١٥٠] تعلّم شمسٌ الكثيرَ من الشّيخ محمّد هذا، لكنّ ذلك لم يكن بقدر ما تعلّم من الرّوميّ، أوّلًا لأنّ شمسًا لم يكن مقتنعًا بإخلاصه (Maq 304- 5):

كان الشيخُ محمّد يسجدُ ويركع في أوقاتٍ كثيرة ويقول: «أنا عَبْدٌ لأهل الشَّرْع». لكنّه ليس لديه متابعةٌ [للنّبيّ]. كان لي منه استفادةٌ كبيرة، ولكن ليس مثلما

استفدتُ منكم. ما استفدتُه منكم لا يشبه ما استفدتُه منه. شتّانَ بين الدُّرِّ والحصى! لكنّ المريدين (فرزندان ـ بالفارسيّة) لا يدركون قَدْرَكم أبدًا، وهذا عجيبٌ، وفي النهاية يدركون ذلك. وأنتم غيرُ مهتمين بأن تظهروا للمريد وغير المريد! بعضُهم يحاول بألف طريقة أن يُظهر من نفسه شيئًا، وبعضهم يحاول بأَلْف حيلةٍ أن يُخفي نفسَه.

ينتقد شمسٌ الشيخَ محمّدًا انتقادًا قاسيًا في محادثة بينهما لادّعائه ضمنيًّا منزلةً أسمى من منزلة النّبيّ محمّد. يقول الشيخُ محمّد إنّ النّبيّ كان مجرّدَ حاجبٍ له (پرده دار ـ بالفارسيّة ـ وهو مَنْ يتولّى عادةً الإذنَ بالدخول إلى مَلِكٍ، أو شخصيةٍ ملكيّة أخرى، جالسًا وراءَ سِتارة) باستثناء أنّه في هذا الحالة تُوحي الإشارةُ إلى الحجاب أو السِّتارة أيضًا بأنّ النّبيّ محمّدًا لا يعطينا إلّا لمحةً خاطفةً إلى عالَمِ الأسرار الإلهيّة الذي يشغلُه الشيخُ محمّدٌ (Maq 299):

مثلما كان الشيخ محمّدُ بنُ عربيّ في دمشق يقول: «إنّ محمّدًا هو حاجبُنا!». فكنتُ أقولُ: «ما تراه في نفسِكَ، لماذا لا تراه في محمّد؟ ـ كُلُّ إنسانٍ هو حاجبٌ لنفسه. قال: «حيثُ توجدُ حقيقةُ المعرفة، أيُّ مجالٍ للادّعاء، أو لقول افعَلْ هذا ولا تفعَلْ ذلك؟. فقلتُ: «لكنّ ذلك المعنى صحيحٌ [فقط] له [النّبيّ]، وتلك الفضائلُ الأُخَر زيادة. وإنكارُ هذا عليه وتخصيصُه [لك]، أليس هو عَيْنَ الادّعاء؟ أليس تسميتُك إيّايَ أخًا وابنًا ادّعاءً؟ وهكذا تدّعي لنفسك في الوقت الذي تقول فيه إنّ الإنسان لا ينبغي أنّ يدّعي!».

كان مواسيًا رائعًا، ومؤنسًا رائعًا. كان رجلًا عجيبًا، الشيخ محمّد، لكنّه لا يتابع [النّبيّ]. قال أحدُهم: «كان جوهرَ المتابعة». فقلتُ: «لا، لم يتابع».

كثيرًا ما كان الشيخُ محمّد يتّهم العلماءَ أو المفكرين الآخرين بالخطأ، وهكذا كان شمسٌ أحيانًا يُظهِر عندما كان الشيخُ محمّدٌ نفسُه يخطئ (Maq 240; Af 677). وفي إحدى المناسبات وبّخه شمسٌ بلُطْفٍ في مسألةٍ بلاغيّة في شأن الحديث النبويّ. وعندما أدرك الشيخُ محمّدٌ ما كان شمسٌ منشغلًا به، قال: «تجلدني بالسَّوْط جَلْدًا قويًّا!». ثم في نهاية الحديث، خاطبَ الشيخُ محمّدٌ شمسًا بـ «يا وَلَدي»، لكنّه بدأ يضحك من عَدَم مناسبة مخاطبةِ شمسٍ على نحو ما يخاطبُ شيخٌ شابًّا أو مريدًا مُطيعًا (Maq 240). ومن الواضح أنّ شمسًا كان لديه شيءٌ يعلّمه إيّاه، أيضًا. وكان الشيخُ محمّدٌ أحيانًا يستسلمُ لمجادلات شمس، برغم أنّ هذا لم يكن يرضي شمسًا، وكأنّه تعلّم من خلال هذا المنهج الجدليّ (Maq 120).

وهكذا، برغم أنّ شمسًا كان لديه الاهتمامُ العميقُ نفسُه الذي لدى الشيخ الأكبر بالتأمّل الصّوفيّ، وكان يقول عنه إنّه «كان جَبَلًا» (Maq 239)، [١٥١] عابه بسبب عجزه عن اتّباع طريق النّبيّ ورعايةِ جانب الشَّرْع. وذلك مبعثُ أنّ شمسًا، برغم أنّ «الشيخَ محمّدًا كان طالبًا للحقيقة» وكان يرغب في أن يغدو شمسٌ صديقَه الحميم، لم يقبل ما أراده الشيخُ منه، توّاقًا بدلًا من ذلك إلى أن يكون لديه هذا النّوعُ من الصلة مع الرّوميّ. وكان شمسٌ يسألُ فيما بعدُ الرّوميّ: «أرأيتَ، عندئذٍ، كم هي عاليةٌ رُتبتُك؟» (Maq 144).

أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ:

يذكر **«مقالاتُ»** شمسٍ مرّتين أوحدَ الدّين الكِرمانيّ (تُوفّي قريبًا من عام ١٢٣٨م)،

وهو صوفيٌّ تركيٌّ تُوصَفُ أعمالُه العجيبة في كتاب «مناقب أوحد الدّين الكِرْمانيّ»، وهو مجموعةُ حكايات جمَعَها مريدوه بعد جيلٍ أو جيلين من وفاته، وربّما كان ذلك بين عامي ١٢٥٠ و ١٣٠٠م. وعلى غرار ما رأينا، كان الكرمانيّ مريدًا لرُكْن الدّين السّجّاسيّ ومن هنا كان منتسبًا إلى الطّريقة السُّهْرَوَرْديّة. ومهما يكن، فإنّ الكِرْمانيّ كانت له شهرةٌ في محبّة الأولاد الصّغار [الأماريد]. ومثلما يبيِّن جامي، «هو في شهود الحقيقة كان يتوسّل بالمظاهر الصّورية، ويشاهدُ الجمالَ المطلق في صُوَر المقيَّدات». ويصف أتباعُه (Owh 194) كيف أنّه في إحدى المناسبات كان الشيخُ مستمتعًا بـ «السَّماع» مع عددٍ من الصِّبية الجميلين، فما كان منهم وقد أخذهم الحالُ إلّا أن يضعوا عمائمَهم. كان عددٌ من غير السالكين حاضرًا في هذه المناسبة فوبّخوا الشّيخَ وأدانوه بسبب ميوله. وتُظهره حكاياتٌ أُخَر ينظر بشهوانية على نحو صريح إلى الأولاد الصِّباح الوجوه الذين كان يمرّبهم علانيةً (Owh 193, 212). ووفقًا لبعض التّواريخ، يشير جاميّ إلى أنّه «لمّا تحصُلُ له حرارةٌ في حالة السَّماع والرّقص، يشقّ ويمزّق قمصانَ الأماريد [الغلمان المُرْد] ويصل صدره بصدورهم» (JNO 590). وبسبب مِثْل هذا السّلوك، يُقال لنا إنّ أبا النّجيب السُّهْرَوَرْديّ لم يأذن لأوحدِ الدّين بحضور مجالسه، داعيًا إيّاه مُبتدِعًا (JNO 589). ويقدِّم هذا قصّةً جميلةً لجاميّ، ولكن لأنّ السُّهْرَوَرْديّ توفّي قبلَ أوحد الدّين بنحو سبعين عامًا، إن كان الحَدثُ الموصوفُ حصلَ فعلًا، لا بدّ من أن يكون شخصٌ آخر (لعلّه أبو حَفْص عُمر السُّهْرَوَرْديّ؟) هو الذي دعا أوحدَ «مُبتدِعًا».

كانت إيرانُ بلدًا مُضفًى عليه طابعٌ إغريقيّ تمامًا بعدَ إخضاع الإسكندر الأكبر إيّاه وكان تأمّلُ الله [تعالى] في مَظهر صبيٍّ جميل (شاهِد ـ بالفارسيّة) يمكن أن يُعَدَّ استمرارًا

لعبادة الإفيب(٭) ephebe، أو نظيرًا لها. ولدينا عِلْمٌ بأنّ الصّوفيّةَ كانوا أحيانًا يستعملون عباءة الدّرويش [الخِرْقة] لإخفاء سلوكٍ مناقض ومجاوزةٍ في الخَلاعة، ذلك لأنّ مؤلّفين متعاطفين مع التصوّف، مِثْل سعديّ وأوحديّ المَراغيّ وابن الجوزيّ، يدينون جميعًا هذا السّلوك. ويحذّرُ شمسٌ سلطانَ وَلَد الشابَّ من الحشيش واللّواط، وهما رذيلتانِ عظيمتان منتشرتان فيما يبدو بين الصّوفيّة (Af 633). ويروي سپهسالار (Sep 25) أنّ الرّوميَّ التقى أوحدَ الدّين الكِرْمانيّ في دمشق. ويبدو أنّ الرّوميّ كوّن رأيًا معاديًا، إن كان لنا أن نثق بما يقوله الأفلاكيُّ (Af 439- 40، وقارن بـ JNO 590)، الذي يروي أنّ الرّوميّ رفض فكرةَ أنّ أوحدَ كان يعشق الأماريدَ المحيطين به بطهارةٍ وتعفّف، وقال مرّةً: «ترك الشيخُ أوحدُ الدّين ميراثًا سيّئًا في العالَم».

وتُروى حكايةٌ شهيرةٌ حولَ شمس وأوحد في عددٍ من المصادر (من ذلك مثلًا: JNO 590). ويصوّرها الأفلاكيُّ (Af 616) هكذا: في بغداد وصَلَ شمسٌ [١٥٢] إلى أوحد، الذي كان منحنيًا فوق حوض غسيل (طَشت ـ بالفارسيّة). فسأله شمسٌ عمّا يحاول أن يفعله، فبيّن أوحدُ أنّه ينظر إلى القمر في ماء الطّشت. فردّ عليه شمسٌ بقوّة: «إن لم يكن على قفاك دُمَّلٌ، لِمَ لا تنظره في السّماء؟ اذهب والتمس طبيبًا لكي يعالجك». ويقدِّم جاميّ أداءً شعريًّا للقصّة نفسها، باستثناء أنّها تحدث في دمشق وتُدخِل الشمسَ، لا القمرَ (مقبوسة في Mov 97- 8):

رأى شمسُ تَبْريز أنّ أوحدَ الدّين

جعَلَ النّظرَ إلى مِصباحِ الوجوه عقيدتَه الدّينية

(٭) تعني الكلمة شابًّا إغريقيًّا، خاصةً الأثينيَّ في سنّ الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة الذي يتلقّى تدريبًا عسكريًّا يؤهله لأن يكون مواطنًا كاملًا [المترجم عن: المورد].

(الهُيام بمغازلة سُحُب الغُبار الدّائرة المُثارة في سماء دمشق)

فأنزلَ شمسٌ رأسَه على قريبٍ من رأس الشيخ وسأَلَ:

أَيُّها الشيخُ، في أيّة حالٍ أو شهودٍ أنتَ الآن؟

قــــال: «أنظـــرُ إلى عـــين الشّــمـــس

فـــلا أراهـــــا إلّا في حـــوض مـــاء»

فقال شمسٌ: «انظر، أيّها الشيخُ العزيز، كم أنتَ أعمى

انظر إلى الأعلى مباشرةً، لماذا تحوّل نظرك؟

ارفعْ رأسَكَ المُطْرق من الأسفل إلى الأعلى

ارفـــعْ عينيـــكَ المفتـــوحتين إلى الشـــمس»

وبعيدًا عن هذه الحكايات الأسطوريّة، يشير كتابُ «مناقب أوحد» (١٩١، ٢٦٥) إلى أنّ أوحدَ الدّين كان له محادثةٌ في مسجد البطّال في قَيصَريّة مع شخصٍ اسمُه كاملٌ التّبريزيّ، وهو لَقَبٌ يخبرنا الأفلاكيُّ (٦١٥،٦٣٤) بأنّه كان أحيانًا يُطلَق على شمس. وقد حاول إبراهيم حقّي القُونويّ (Bay 151- 2) أن يثبت أنّ وَقْفًا دينيًّا مؤرّخًا في عام ١٢٣٢م يؤكّد أنّ شمسَ الدّين التّبريزيّ كان مقيمًا في قيصَريّة في ذلك العام. ويقول شمسٌ إنّ أوحدَ أكمل المرحلةَ الأولى من ارتقائه الرّوحيّ،مستوى سُكْر الهوى، الذي هو (على نحوٍ ساخر) مماثلٌ لنفور راهبٍ مسيحيّ من الدّنيا (Maq 700). وبينما كانت خيالاتُ أوحد تحلّق فوق مراتب الجَهْل والعِلْم، لم تبلغ قِمَم انفِتاح الأعين (Maq 217).

أناسٌ كثيرون ذُكِروا خُلَفاءَ لأوحد يذكرهم أيضًا شمسٌ في «المقالات»، الأمرُ الذي يظهر منه أنّ أوحدَ كان أَسَنَّ من شَمْس. ومهما يكن، فإنّ شمسًا لا يَعُدّ أوحدَ معلّمًا مناسبًا (Maq 294, 218):

قال لي أوحدُ الدّين: «وماذا يحدث إن جئتَ إليّ ونكون معًا؟

قلتُ: نأتي بكاسي خمر، واحدةٍ لي، وواحدة لك، ونُديرهما حيثُ يجتمع الناسُ للسّماع.

قال: لا أقدر على فِعْل ذلك.

قُلتُ: وإذًا صُحبتي ليست من شأنك. يجب أن تبيع المريدينَ والدّنيا كلّها بكأس.

هذه الحكايةُ تُظهر كيف ينبغي أن يكون شمسٌ قد أثّر في الروميّ ولماذا وجدَ الرّوميَّ مناسبًا جدًّا ـ ذلك لأنّ الرّوميَّ كان مستعِدًّا للتخلّي عن سُمعته ابتغاءَ الصُّحبة الرّوحيّة التي قدّمها شمسٌ.

[١٥٣]لكنّ أوحدَ الدّين الكِرْمانيّ وحلْقته لم يؤثّرا في شمس. وإنّ اثنَيْن من مُريدي أوحد، زَيْنَ الدّين صَدَقة والشيخَ عِماد الدّين، كانا في قُونِيَةَ، حيث اجتذب زَيْنُ صَدَقة مجموعةً ساذجةً من المريدات (Owh 184). ويقول شمسٌ مشيرًا على نحو واضح إلى هذَيْن المريدَين (Maq 82- 3):

إنّ حلاوةَ الإيمانِ ليست من النّوع الذي يأتي ويذهب. رأيتُ زَيْنَ صدقة ضائعًا، مثلما تُطلِق العِنانَ لجواد سباقٍ في البرّيّة؛ فإنّه يمضي في الضّياع. أمّا عمادٌ فأحسنُ منه.

ربّما كان عمادٌ أحسنَ، لكنّ تعليقات أُخَر في **«المقالات»** تقلّل من شأنه برغم ذلك؛ ويظهر أنّ عمادًا، من جهته، لم يكن يقيم وزنًا كبيرًا لشمس (Maq 331).

ضالّةُ شمسٍ المنشودة:

جرت العادةُ على أن لا يأذن الشيخُ الصّوفيّ لتلميذٍ مبتدئ بأن يسافر بعيدًا جدًّا

عنه، لكنّه متى أكملَ المريدُ ارتقاءَه الرّوحيَّ (صار كاملًا)، توبتَه ورياضاته، لم يعد الغيابُ عن حضرة الشّيخ ضارًّا (Maq 144- 5). ويأتي الدّافعُ إلى تجوال شمس وبحثه عن مشاهير رجال العصر من رغبته في العثور على صحبة وليٍّ صادق (Maq 759- 69):

كنتُ أتضرّعُ إلى حضرة الحقّ أن اخلطْني بأوليائكَ واجعلْ لي صُحبةً لهم. فرأيتُ في المنام أنّه قيلَ لي: سنجعلُ لك صُحبةً مع أحد الأولياء. فقُلتُ: فأين ذلك الوليُّ؟ فرأيتُ في اللّيلة التالية أنّه قيلَ لي: إنّه في بلاد الرّوم. ثمّ بعد مدّةٍ رأيتُ أنّه قيلَ لي: ليس الوقتُ الآن. الأمورُ مرهونةٌ بأوقاتها.

ويزعم شمسٌ أنّ له وضْعَ صُوفيّ أُوَيسيّ، وهو الصّوفيُّ الذي لا تأتي استنارتُه الرّوحيّةُ من خلال مُعلِّمٍ، بل تأتي مباشرةً من الله (Maq 133- 4):

كلُّ إنسانٍ يتحدّثُ عن شيخه. وقد أعطاني الرّسولُ عليه السّلامُ في المنام الخِرْقةَ، ولا أعني تلكَ الخِرْقةَ التي تتمزّق بعد يومين، وتهترئ، وتُلقى في المواقد، ويُستنجى بها، بل خِرْقة الصُّحبة. الصُّحبة التي لا يتّسع لها الفهمُ، الصّحبةُ التي ليس لها أمسِ واليومَ وغدا.

ونتيجةً لهذا الحَدْس الرّوحيّ الفِطْريّ، لا يذعن شمسٌ بسهولةٍ لسلطان المعلّمين الرّوحيين (Maq 784):

رأيتُ دراويشَ أعزّاءَ كثيرين، وحظيتُ بصُحبتهم، والفرقُ بين الصّادق والكاذب منهم يُعْلَم من ناحية القول ومن ناحية الحركات.. إنّ قلْبَ هذا الضّعيف لا ينزل بكلّ مكانٍ، وهذا الطّائرُ لا يلتقط كلَّ حبّة.

وبدلًا من ذلك، يختبر أولئكَ الأصحاب والأصدقاء الذين يرى فيهم بعض المواهب الرّوحيّة (Maq 219):

[١٥٤] كلُّ مَنْ أحبُّه أقدِّم له الجفاء. فإن قبِلَ ذلك أكونُ له مِثْلَ الكُرة. الوفاءُ نفسُه شيءٌ إن تفعلْه مع طفلٍ عمرُه خَمسُ سنوات يؤمنْ به ويغدُ مُحِبًّا لك. لكنّ الشيءَ الحقيقيّ هو الجفاء.

ومن هذا، يقصِدُ شمسٌ على نحوٍ واضح إلى أنّه يرفض أن يعمل عملَ المنافقين، حتّى من أجل العُرْف الاجتماعيّ (Maq 778):

إن تعاملتَ مع النّاس من دون نفاق لحظةً فإنّهم لا يسلِّمون عليك بعد ذلك بسلام المسلمين. ومن الأوّل إلى الآخِر كنتُ أؤثر أن أُمارسَ الصّدْقَ مع أتباع الطّريق من دون نفاق.

وقد استلزم هذا شخصًا ذا التزامٍ وميل مشابِهَيْنِ، ومن أجل ذلك بدأ شمسٌ البحثَ عن إنسانٍ له طبعٌ كطبْعه لكي يكون رفيقَه الرّوحيّ (Maq 99, 219 - 20):

أستطيعُ أن أُحدِّث نفسي. أستطيع أن أتحدّث مع كلّ مَنْ رأيتُ فيه نفسي... أريدُ شخصًا من جنسي لكي أجعلَه قِبلْةً وأتوجّه إليه لأنّني قد مللتُ من نفسي. فهل تفهمُ ما أعنيه عندما أقول إنّني مللتُ من نفسي؟ والآنَ عندما جعلتُه قِبْلةً يفهمُ ويُدرك ما أقولُه.

لم يعثر شمسٌ تمامًا على الشيخ الذي كان ينشُده، لكنّه اقترب من أن يجد في الرّوميّ نوعَ الصّحبة الرّوحيّة التي تاق إليها (Maq 756):

منذ أن غادرتُ بلدتي، لم أر شيخًا واحدًا. يستحقّ مولانا الشّيخيّة، لو فعلَ ذلك، لكنّه لا يعطي الخِرْقة. وإذا جاؤوا إليه وأجبروه قائلين: «أعطِنا الخِرْقة، احلِقْ شَعْرَنا» يفعلُ ذلك بالإلزام؛ وهذا شيءٌ، وأن يقول: «تعالَ، صِرْ مريدي»، شيءٌ آخر.

لم يجرِ الشيخُ أبو بكر على عادة إعطاء الخِرْقة. لم أرَ شيخي. هو موجودٌ،

لكنّني خرجتُ من بلدتي في طلبه ولم أظفر به. ومهما يكن، فإنّ العالَمَ ليس خاليًا من شيخ. يقول إنّ ذلك الشيخ [الحقيقيّ] يعطي خِرْقة من دون أن يكون لدى الشخص [المستلِم] خبرٌ، ويعطي مُلْكًا، وبعدئذ مات [كذا]. لم أجدْ شيخي، ولا حتّى شخصًا لا يستاء عندما يُقال شيءٌ عنه... وحتّى عندما تكون لدى شخصٍ هذه الصّفةُ، يظلّ بينه وبين الشّيخيّة طريقٌ طولُه مئةُ ألفِ عام. لم أجد هذا أيضًا، لكنّني وجدتُ مولانا على هذه الصّفة، وإنّ رجوعي من حلب إلى صُحبته إنمّا كان بناءً على هذه الصّفة. ولو قالوا لي: «إنّ أباك نهضَ من القبر مؤمِّلًا أن يراك وجاء إلى «تَلْ باشِر» [على بعد ثلاثين كم عن حلب] من أجل رؤيتكَ، وسيموتُ ثانيةً؛ فتعالَ، شاهدْه» لقلتُ: قل له: «مُتْ، ماذا يمكن أن أفعل؟» ولما كنتُ خرجتُ من حلب. لكنّني جئتُ [إلى قُونية، على مسافة أكثر من أربع مئة كيلو متر] من أجل تلك [الصّفة التي عليها مولانا الرّوميّ].

شمسٌ في سماء قُونِيَة:

يخبرنا الأفلاكيُّ (Af 618) بالتّاريخ الدّقيق لوصول شمسٍ إلى قُونِية، الذي ربّما نَسَخه من إحدى مخطوطات «مقالات شمس»، التي يظهر أنّ أقدمَها عهدًا كُتبت وكان شمسٌ ما يزال [١٥٥] حيًّا. وتتفق هذه المخطوطاتُ جميعًا على أنّ شمسًا وصَلَ إلى قُونيةَ في صباح يوم سبتٍ، في السّادس والعشرين من شهر جُمادى الثانية في عام ٦٤٢هـ. وهذا التاريخُ يطابق التاسعَ والعشرين من تشرين الثاني، عام ١٢٤٢م في التوقيت اليوليوسيّ Julian Calendar، لكنّ ذلك كان يومَ ثُلاثاء وفقًا لجداول التقاء التوقيت العامّة. وإنّ

السادس والعشرين من جُمادى الثانية صادف أن يكون في يوم سبتٍ في العام اللّاحق، أي في عام ١٢٤٥م. وشيءٌ عاديّ أنّ عامَ ١٢٤٤م أو اليومَ من الأسبوع (يوم السبت) ربّما حدث تذكّرُهما على نحو خاطئ بعد مضيّ عقود عندما دُوِّنت «الحقائق»، لكنّه بفَضْل الاختلافات المحلّية في رؤية قمر الرّبع الأوّل وتحديد بداية شهر التقويم، ربّما لم يكن التاريخُ في قُونِية متوافقًا على نحوٍ دقيق مع التقاويم العامّة. ومهما يكن، فإنّه مثلما يلاحِظُ موحِّد (Mov 107)، كما أنّ التاريخَ الإسلاميّ لا يبدأُ بولادةِ النّبيّ أو وفاته أو حتّى دَعْوته الأولى، بل بدخوله المدينةَ المنوّرة، هكذا أيضًا يبدأ تاريخُ شمسٍ، الذي لا تُعرف سنةُ ولادته ووفاته، بدخوله قُونِيةَ.

وفي **«المقالات»**، التي يبدو أنّها تؤرّخ أوّلًا منذ الوقت الذي كان فيه في قُونِية، يتحدّث شمسٌ عن نفسه بوصفه شيخًا كبيرًا (Maq 734)، وهذا يتّفق مع عُرفٍ يحتفظ به المولويّةُ يذهب إلى أنّ شمسًا كان متجاوزًا سنَّ السّتّين عندما جاء إلى قُونِية (Mov 124). وبُعيدَ الوصول إلى المدينة، أقام شمسٌ في خان بائعي الأرزّ حسب ما يقول سپهسالار (Sep 126، الذي يذكر أنّ شمسًا وصلَ إلى قُونِيةَ في اللّيل)، أو، وفقًا لما يقول الأفلاكيّ (Af 86)،في خان بائعي السُّكّر، وهو تعارضٌ يحلُّه موحِّد (Mov 107- 8) باقتراح أنّ هذا الخان قد تغيّر مالكوه أو أسماؤه في وقتٍ من الأوقات في الفترة الفاصلة بين عام ١٢٤٤م وكتابة الرّوايات. ويقول سپهسالار إنّهما التقيا في دكّان صغير أو في سُرادق (دكّه ـ بالفارسيّة) خارجَ الخان، حيث كان مشاهيرُ المدينة يلتقون. ويقول عبد الباقي گلبينارلي إنّه لم تَعُد هناك أيّةُ علامةٍ لموقع هذا الخان أو السُّرادق، لكنّه في الماضي كان المكانُ معروفًا بـ **«مَرْج** البَحْرَين» (السّهلُ الذي يلتقي فيه بَحْرانِ معًا)، وهي إشارةٌ إلى القرآن (K 25: 53 و

55:19) وإلى لقاء هذَيْنِ المصدرَيْن للقوّة الرّوحيّة اللّذين لا يُسبر غوراهما. وقد جرت العادةُ على أن يجلب أتباعُ الرّوميّ الشّموعَ من ضريحه ليلًا ويتركوها في هذا الموضع لإحياء ذكرى لقائهما (Mov 108).

شمسٌ ينوِّرُ الرّوميّ:

برغم أنّ معظم «مقالات» شمس بالفارسيّة، يصف شمسٌ لقاءَه الأوّل للرّوميّ والكلماتِ التي تبادلاها بالعربيّة (Maq 685):

وأوّلُ كلام تكلّمتُ معه كان هذا: أمّا «أبا يزيد» كيف ما لزمَ المتابعة، وما قال: «سبحانَك ما عبدْناك». فعرف مولانا إلى التّمام والكمال هذا الكلامَ، وأمّا هذا الكلام إلى أين مخلصُه ومنتهاهُ؛ فَسكِر من ذلك لطهارة سِرّه؛ لأنّ سرّه كانَ منقًّى طاهرًا، فظهر عليه. وأنا عرفتُ لذةَ ذلك الكلام بسُكره، وكنتُ غافلًا عن لذّة هذا الكلام.

[١٥٦] قبْلَ هذا الجزء من القصّة مباشرةً، يتحدّث شمسٌ عن موهبته في المحفّزات الإلهيّة ويُثني على الرّوميّ بأنّه إنسانٌ جديرٌ بالمقام الرّفيع. ومهما يكن، فإنّ شمسًا والرّوميّ كليهما، برغم شجاعتهما الصّوفيّة، يتابعانِ النّبيَّ، خلافًا لـ «بايزيد البِسطاميّ» (تـ ٨٤٨ أو ٨٧٥ م). ويعود شمسٌ المرّةَ تِلْوَ الأخرى إلى مسألة متابعة النّبيّ هذه (متابعت ـ بالفارسيّة)، وإنّ حالة «بايزيد» قدّمت على نحو واضح مِـحَكًّا استطاع شمسٌ به أن يقيسَ التوجُّهَ الدّاخليّ للآخرين ويختبرَ ما إذا كان ولَعٌ بالتأمُّل الصّوفيّ أو انغماسٌ في سلوكٍ تناقضيّ هو الذي غلب على محبّةِ إنسانٍ للمكتسبات الرّوحية للنّبيّ واحترامه إيّاها.

وفي أحد الأحاديث أنّ النّبيَّ صاح بحضرة الحقّ : «ما عبَدْناكَ حقّ عبادتِك، ولا

عَرفْناكَ حقَّ معرفتِك»، وكذلك: «إنّه ليُغانُ على قلبي حتّى أستغفر اللهَ تعالى في اليوم واللّيل مئةَ مرّة». ووفقًا لمعتقدٍ تقليديّ صوفيّ، من ناحية أخرى، صاح بايزيدُ في نوبة انفعالِ حالة اتّصالِ صوفيّ بالله: «سُبحاني» موحِّدًا نفسَه مع الحقّ بطريقةٍ شعَرَ معظمُ المسلمين معها بأنّ هذا القولَ ابتداعيّ. وشيءٌ عاديّ أنّ الصّوفيّةَ شرحوا هذا البيانَ والبياناتِ المشابهةَ له وفهموها بوصفها نوعًا من الهتاف الخاطف والقَسْريّ (وسمّوها شَطْحيّات) الذي يغلُب على الصّوفيّ في لحظة نَشْوةٍ إلهيّة عابرة خاصّة. وبما هي كذلك لم يكن من الممكن تفسيرُها بالاعتقادات أو الادّعاءات، في السّياق الذي كانت فيه ابتداعيّة.

هذا النّمطُ من الدّفاع كان شائعًا كثيرًا بين الصّوفيّة بالقَدْر الذي نكون فيه مُغْرَونَ بأن نرفض السّؤالَ الذي عرضَه شمسٌ على الرّوميّ بوصفه تبسيطيًّا.

وحقيقيّ أنّ العلماء (FB 60) قد اعترضوا بأنّه حتّى العضوُ الصّوفيّ المبتدئ الأكثر سذاجةً كان قادرًا على إجابة سؤالٍ كهذا، وليس ثمّة ما هو مثيرٌ في الإجابة التي يروي الأفلاكيُّ أنّ الرّوميّ قدّمها لشمس (زرّين كوب، كتاب «سرّنى» ١: ١٠٠). لكنّ السّؤالَ على الحقيقة أكثرُ تعقيدًا. ولم يَسِم علماءُ الدّين التقليديّون وحْدَهم مِثْلَ هذا الكلام بالابتداع، بل إنّ كثيرًا من الصّوفيّة لم يستطيعوا على نحوٍ سهل جدًّا غفرانَ تزيّدات بايزيد. فابنُ سالمٍ البصريُّ، مثلًا، اتّهم بايزيدَ بالابتداع ورُوي أنّه قال وفقًا لأبي نَصْرٍ السّرّاج في كتاب اللُّمَع (Mov 115):

فرعونُ لم يقلْ ما قال أبو يزيد، رَحِمه اللهُ، لأنّ فرعون قال: «أنا ربُّكم الأعلى»، والرّبُّ يُسمَّى به المخلوق، فيقال: فلانٌ رَبُّ دارٍ وربُّ مالٍ، وربُّ بيتٍ؛ وقال أبو يزيد رَحِمَه اللهُ: «سُبحاني سُبحاني..» ، و «سُبحانُ» اسمٌ من أسماء الله تعالى الذي لا يجوز أن يُسمّى به غيرُ الله تعالى.

وعندما حوكمَ الحلّاجُ وأُعدم في عام ٩٢٢م بسبب قوله: «أنا الحقّ» تضمّن الاحتجاجُ العنيف إدانةً لتجديفات بايزيد. الشِّبليّ والجُنَيدُ كلاهما أبعدا نفسيهما عن الحلّاج، مُدَّعِيَيْنِ الالتزامَ بمبادئ الدّين والاعتمادَ على القرآن ومثال النّبيّ (السُّنّة)، وفي اللحظة نفسها حاولا أن يفسِّرا البيانَ بعيداً بأنّه نتاجُ سُكْرٍ روحيّ. ومثلما أنّ السّكْرانَ غيرُ مسؤول عمّا يمكن أن يقولَه، لا ينبغي أن يُلزَم شخصٌ ثَمِلٌ بالمحبّة الإلهيّة بأنّ يُعلِّل تحليقاتِ هُيامه.

[١٥٧] نعم، لكنّ الإنسان لا يمكن أن يتّبع مُرادَ الله بِالسُّكْر، هكذا اعترض شمسٌ (Maq 690). وعن لَقَب «سُلطان العارفين» المُطْلَق على بايزيد، يعرض شمسٌ الأسئلة الآتية (Maq 738- 9):

كيف يمكنني أن أدعوه «سُلطان العارفين»؟ ـ ليس حتّى أميرًا! أين متابعةُ محمّد عليه السّلام؟ أين المتابعةُ في الصّورة وفي المعنى؟ أي إنّ النّورَ والضّياءَ نفسَه الذي لِعَين محمّد ينبغي أن يكون نورًا لعينيه، عَينا محمّد ينبغي أن تغدوا عينيه، ينبغي أن يكون متحلّيًا بصفاته جميعًا من الصّبر وغيره، كلّ صفةٍ هكذا إلى ما لانهاية.

ويعلن شمسٌ في مكان آخر (Maq 690):

قال: «نريدُ ذِكْرًا». وقال: «إنّ الذّكرَ لا ينبغي أن يعوق عن المذكور، وذلك هو ذِكْرُ القلب. وإنّ ذِكْرَ اللّسان ضئيلُ القيمة». أراد بايزيدُ أن يأتي بالذّكْرِ الذي في القلب إلى اللّسان. وعندما كان ثملًا قال: «سبحاني». إنّ متابعة المصطفى لا يمكن أن تكون بالسُّكْر. هو من هذه الناحية ثَمِلٌ. وبالسُّكر لا يمكن حصولُ متابعة صاحية. إنّ «سُبحاني» جَبْرٌ. وقد غرق الجميع في الجَبْر.

ومن الطريقة المعتدلة لانتقادات شمسٍ للشخصيّات المختلفة، يتجلّى أنّه لم يكن يحبّ

أن يَدين أيّ إنسان بالابتداع. ومن الوجهة الأخرى، يبدو واضحًا تمامًا أنّه شَعَرَ بأنّ الصّوفيّة الذين كانوا ملتزمين بالشريعة على نحو غير كاف ـ وعند شمسٍ يتضمّن هذا بايزيدَ وأوحدَ الدّين الكِرْمانيّ وابنَ عربيّ، بين آخرين ـ لم يكونوا جديرين بالاتّباع بوصفهم مرشدين روحيّين. «لا يستحقّون الاقتداء بهم» (Maq 131).

على أنّ مفهومَي «المتابعة» و «والطّاعة» يمكن إرجاعهما إلى القرآن، حيث يُعاد ذكرُهما كثيرًا؛ وإنّ فِعْلَ صيرورة الإنسان مُسلمًا نفسَه يدلّ لغويًّا على تسليم الإنسان لأحكام الله أو أوامره. ففي القرآن (سورة البقرة، الآية ٣٨)، مثلًا، يأتي الفعلُ «تَبِعَ» من الجذر نفسه الذي تأتي منه «المتابعة»: «فإمّا يأتينّكم منّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدايَ فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون». ومهما يكن، فإنّ شمسًا لم يفهم من هذا طاعةً بسيطةً أو تكرارًا صَمًّا. بمتابعة محمّد، عنى شمسٌ متابعتَه في الطّريق الصّوفيّ، ترسُّمَ خُطا محمّدٍ على امتداد الطّريق في عروجه في السّماء، مارًّا بالأنبياء السّابقين وفي المناطق المقدّسة للألوهيّة. شمسٌ صريحٌ في هذا: «إنّ متابعةَ محمّد هي هذه: ذهبَ في المعراج، فامضِ أنتَ أيضًا وراءه» (Maq 645).

وليس معنى هذا أنّ شمسًا يريد لنا أن نلتزم تفسيرًا دنيويًّا وضيّقًا وفقهيًّا لمغزى رسالة محمّد. فإنّ رؤية شمس ومزاجَه هما ما نجده لدى الصّوفيّ والعارف. وإشارةً إلى حديثٍ يقول فيه النّبيُّ إنّ شَعْرَه شاب همًّا بسبب التأثّر بحضّ الله في القرآن على أن يكون مستقيمًا في اتباع أوامره (K 11: 111 و 42:15)، يقول شمسٌ (Maq 119):

[١٥٨] العاشقُ هو الذي يعرفُ أحوالَ العاشق، خاصّةً أولئك العشّاقَ الذين يمضون في المتابعة. ولو حدّدتُ معنى المتابعة الحقيقيّة لانتاب اليأسُ الكُبراء.

والمُتابعةُ الحقيقيّةُ هي أن لا يشكو الإنسان من الأمر، وإن هو شكا فليس له أن يترك المتابعةَ، مثلما قال الرّسول: «شيّبتني سورةُ هود». وإن أنتَ قلتَ: «شيّبتني سورةُ هود» أجلسناك بجانبه. وليس من المناسب قولُ «شيّبتني» إلّا أن يكون الأمرُ ثقيلًا. فانظر كيف صَرَخَ الرسولُ الصّادقُ عندما نزلَ قولُه تعال: «فاستقِمْ كما أُمِرْتَ» في سورة يونس؟ فلنبحث في معنى تلك الصّرخة.

هكذا، عندما استبان شمسٌ موقفَ أفضليةٍ للشّريعة أو النّبي، لم يعد في مقدوره أن يثق بأنّ ذلك المعلّم مرشِدٌ روحيّ، مهما أمكن أن يكون هذا المعلِّم موهوبًا أو ذكيًّا أو بصيرًا في غير ذلك. وقد اختُصِر له هذا الموقفُ على نحوٍ واضح في شخص بايزيد البِسطاميّ، الذي كثيرًا ما يذكره في ضوءٍ سَلْبيّ. ويُروى أنّ بايزيد كان شديدَ الاهتمام بمتابعة مثال النّبيّ إلى الحدّ الذي امتنع فيه عن أَكْل البطِّخ لأنّه لم يجد أيَةَ روايةٍ تصوِّر كيف أنّ النّبيَّ أَكَل البِطِّخ. وبرغم هذا، يحفظُ شَمسٌ لبايزيد واحدًا من الأشياء الأكثر سُخْريةً التي كان عليه أن يقولها في شأن أيّ إنسان (Maq 741):

يقولون إنّ أبا يزيد هذا لم يأكُلِ البِطّخَ وقال: لم أعلَمْ كيف أنّ النّبيَّ عليه السّلام أَكَلَ البِطّخَ. ومهما يكن، فإنّ لهذه المتابعة صورةً ومعنًى؛ وقد حفظتَ صورةَ المتابعة وظاهرَها، أمّا حقيقةُ المتابعة ومعنى المتابعة فكيف أضعتَه؟ ـ فإنّ المصطفى صلواتُ اللهِ عليه يقول: «سبحانَك، ما عَبدْناكَ حقَّ عبادتك»، وهو يقولُ: «سبحاني، ما أعظمَ شاني». إن كان لأحدٍ ظَنٌّ بأنّ حالَه أقوى من حال المصطفى، فهو أحمقُ وجاهلٌ جدًّا.

يذكر شمسٌ بايزيدَ في مواضع أُخَر كثيرة في «المقالات»، ليظهره عادةً متواضعًا على نحوٍ غير كافٍ، مثلما هي الحالُ في قصّة امرأةٍ كشفت عن وجهها أمامه وهو يدرِّس ووبّخته عندما اعترض على سلوكها (Maq 702). وفي موضع آخر يقول إنّ مئةَ ألفِ

بايزيد لا يبلغون خُفَّي موسى (Maq 761)، هذا برغم أنّه يورد أيضًا حكايةً إيجابيّةً ينتقص فيها بايزيدُ أهميّةَ الكرامات المنسوبة إليه (Maq 795).

هذه التّعليقاتُ السّلبية على بايزيد جميعًا تُوحي بأنّ الرّوميَّ ربّما كان ميّالًا إليه على نحو قويّ. ويبدو أنّ سؤالَ شمسٍ الأوّليّ عن بايزيد والطّريقةَ التي عرضَه بها عزفا على وترٍ لدى الرّوميّ، ربّما حتّى لو أقنع الرّوميَّ بفَضْله على بايزيد بفضل اتّباعه للنّبيّ. بحثَ شمسٌ طويلًا وعلى نحوٍ شاقّ ولم يجد إلّا الرّوميّ يمكن أن يتحمّل سعْيَه المُخلِصَ وغيرَ العاديّ وراءَ الحقيقة. فلا أحدَ من الرّجال الكبار الذين لقيَهم شمسٌ امتلك فهمًا عِرْفانيًّا للدّين مجموعًا بقَدْرٍ مساوٍ له من محبّة قويّة [١٥٩] لحضرة النّبيّ. يقول شمسٌ للرّوميّ (Maq 723): «لأنّ أبا يزيدَ ليست لديه قدرةٌ على صُحبتي. لا لخمسة أيّام، ولا ليومٍ واحد، ولا لأيّ وقت أبدًا. لا يقدرُ على صُحبتي إلّا شخصٌ يميل إليه قلبي ويهتمّ به».

اختراعُ لقاءٍ أسطوريّ: الحبُّ لأوّل نظرة

حتّى زمانِ اكتشاف «مقالات» شمس ونَشْرِها، لم يكن بمقدورنا إلّا الاعتمادُ على رواياتٍ من الدّرجة الثانية والثالثة في إعادة بناءِ اللقاء الأوّل المهمّ جدًّا بين شمس والرّوميّ. ولنقارنْ روايةَ شمسٍ في «المقالات» بروايات مصادر متأخّرة. وربّما كان سلطانُ وَلَد حاضرًا، أو لم يكن حاضرًا، عندما التقى الرّوميُّ وشمسٌ أوّل مرّةٍ، لكنّه في أيّة حالٍ لم يكن مهتمًّا بالتفاصيل الدّنيويّة، كان مهتمًّا فقط بالتحوّل الذي يحدث على المستوى الرّوحيّ. ويصفُ سلطانُ وَلَد لقاءَ شمسٍ بلُغة شِعْر الحُبّ، جاعلًا الرّوميَّ

يُلقي نظرةً خاطفةً على وجه شمس عندما رُفع الحجابُ، واقعًا في المحبّة (ويقصد بذلك المحبة الأفلاطونيّة من مُريدٍ لشيخه)، وآخِذًا به إلى البيت حيث عاشا بسعادةٍ لمدّة سنةٍ أو سنتين قبْلَ أن يبدأ مريدو الرّوميّ بالعمل بمقتضى حسَدِهم (SVE 42).

ويقول سپهسالار(Sep 127) إنّ شمسًا والرّوميّ جلسا محدِّقًا كلٌّ منهما في الآخر لشيءٍ من الوقت قبْلَ أن يكلِّم شمسٌ الرّوميّ. يسأل شمسٌ الرّوميَّ عن روايتين متناقضتين في شأن بايزيد. فمن ناحيةٍ، كان بايزيدُ مثابرًا جدًّا على مُتابعة مثال النّبيّ الكريم حتّى إنّه رفض أن يأكل البِطّخ لأنّه ليس هناك شيءٌ مدوَّنٌ في أيٍّ من المعلومات السِّيريّة حول النّبيّ يشير إلى أنّه أكلَه أويبيِّن كيفيّة أَكْله إيّاه. ومن ناحيةٍ أخرى، يقول بايزيد: «سُبحاني، ما أعظمَ شأني» و: «ما في جُبّتي غيرُ الله»، في حين أنّ النّبيّ، برغم عظمة شأنه، قال: : «سبعين مرّةً في اليوم أستغفرُ عند جناب الرّبّ».

ويظفر الأفلاكيّ (Af 619)، متابِعًا فيما يبدو الرّواياتِ الشّفوية المتداولة بين المُريدين المولويّين في زمانه، بروايةٍ أكثرَ زخرفةً:

يروي الأصحابُ الكبارُ أنّه في يومٍ من الأيّام خرج حضرةُ مولانا من مدرسة بائعي القُطن في صُحبة جماعةٍ من أرباب العِلْم وكان يمرّ بخان ناثري السُّكّر (شكر ريزان ـ بالفارسيّة). فانتصب حضرةُ مولانا شمسُ الدّين وتقدّم وأمسك بزمام رَكوبة مولانا، قائلًا: «يا إمامَ المسلمين، أيُّهما أعظمُ: أبايزيد أو محمّد؟»

فأشار مولانا إلى أنّه «على هَوْل ذلك السّؤال بدا أنّ السّماوات السَّبْع انشقّت ووقعت على الأرض ونشِب حرِيقٌ هائلٌ في داخلي وغمر عقلي ورأيتُ دخانًا يصعد حتّى العَرْش». أجاب مولانا: «حضرةُ محمّدٍ، رسول الله، كان أعظمَ

الخَلْق. وليس بايزيد في المرتبة نفسها».

فأجاب شمسٌ: «وإذًا كيف تشرحُ أنّه بكلّ عظمته كان يقول: «ما عرفناكَ حقَّ معرِفَتِك»، في حين أنّ بايزيد يقول: «سُبحاني، ما أعظمَ شأني، أنا سلطانُ السّلاطين»؟».

وقد جعل الأفلاكيُّ (Af 619- 20) الرّوميَّ يجيب بالقول إنّ ظَمَأ بايزيد رُوي برشفةٍ واحدة، ورأى هذا النّورَ كما كانت نافذتُه الصغيرةُ تُدخِلُه، أمّا [١٦٠] النّبيُّ فلم يتوقّف ظمؤه إلى الله وواصل التقدّمَ، ماضيًا إلى المزيد ومُبصرًا المزيدَ من نور الله يومًا بعد يوم، وساعةً بعد ساعة. وإِثْر سماع هذا الجواب، «صرَخَ شمسٌ ووقع على الأرض. فوجّه حضرةُ مولانا بأن يُقام ويُحْمَل إلى مدرسة مولانا».

جاء الرّحالةُ الشّهير ابنُ بطوطة (١٣٠٤– ٦٩م) إلى قُونِية في عام ١٣٣٢م– بعدما يقرب من ستّين عامًا من وفاة الرّوميّ وعشرين عامًا من وفاة سلطان وَلَد. وهو يتحدّث عن المولويّة وضريح الرّوميّ، ويروي القِصّةَ الآتية عن «الشيخ الشاعر» (Bat 294):

يُذكَر أنّه كان في ابتداء أمره فقيهًا مدرّسًا، يجتمع إليه الطّلبةُ بمدرسته بقُونِية، فدخل يومًا إلى المدرسة رجلٌ يبيع الحلواء، وعلى رأسه طبقٌ منها، وهي مقطّعة قِطَعًا، يبيع القطعة منها بفَلْس. فلما أتى مجلسَ التّدريس قال له الشيخ: هات طبقك. فأخذ الحلوانيُّ قطعة منه وأعطاها للشيخ.. فأخذها الشّيخُ بيده، وأكلها. فخرج الحلوانيُّ، ولم يطعم أحدًا سوى الشّيخ. فخرج الشّيخ في اتّباعه، وترك التّدريس، فأبطأ على الطلبة. طال انتظارهم إياه، فخرجوا في طلبه فلم يعرفوا له مُستَقرًّا. ثم إنّه عاد إليهم بعد أعوام، وصار لا ينطق إلّا بالشّعر الفارسيّ المتعلّق الذي لا يفهم. فكان الطلبةُ يتبعونه ويكتبون ما يصدرُ عنه من ذلك الشّعر، وألّفوا منه كتابًا سمّوه المثنويّ.

وأهل تلك البلاد يعظِّمون ذلك الكتابَ ويعتبرون كلامه، ويعلِّمونه ويقرأونه بزواياهم في ليالي الجمعات.

ثمّ بعد فترة قصيرة، في كتاب «الجواهر المضيئة» لابن أبي الوفاء (١٢٩٧-١٣٧٣م) (٥)، بلغت الحكايةُ درجات إعجازيّة حقًّا. كان الرّوميّ جالسًا في مكتبته إلى جانب بعض الكتب وقد تحلّق تلاميذُه حوله. أقبلَ شمسٌ، فحيّاهم، وجلسَ، وسأل وهو يشير إلى الكتب: «ما هذه؟» أجاب الرّوميّ، «أنتَ لا تعرف». وقبل أن يُنهي الرّوميُّ الكلامَ، اضطرمت النّيرانُ في الكتب والمكتبة. فصاح الرّوميُّ: «ما هذا؟» فردّ شمسٌ بمِثْله: «أنتَ لا تعرف أيضًا»، وقام وانصرف. فنهض الرّوميّ من مكانه تاركًا وظيفتَه وعائلته خلْفَه، وتبعه مفتونًا ومرتجِلًا الأشعار، من مدينة إلى مدينة، لكنّه لم يدركه مرّة أخرى (FB 57).

ويحكي جامي وأمين أحمد الرّازي وآذر جميعًا روايةً لهذا اللقاء الأسطوريّ، لكنهم يستبدلون الماءَ بالنار. كان الرّوميُّ جالسًا قرب بركة حديقة وبجانبه بعضُ الكتب عندما وصل شمسٌ وسأل: «ما هذا؟» فأجاب الرّوميُّ: «هذه تُسمّى مناظراتٍ، لكنّه لا حاجة لك إلى أن تُزعج نفسَك بها». فلمَسَ شمسٌ الكتبَ وألقاها في الماء. فاضطرب الرّوميّ لتلف هذه الكتب النادرة والنّفيسة. فامتدّ شمسٌ إلى الماء واستعادها واحدًا بعد الآخر. فرأى الرّوميُّ أنّه لا أثرَ لأذى الماء عليها. فسألَ: «أيّ سرّ هذا؟». فأجاب شمسٌ: «هذا ذوقٌ وحالٌ، أيُّ خبرٍ لديك عنه» (انظر، مثلًا، JNO 467).

[١٦١] ويقول دولتشاه (Dow 217- 18) إنّ الرّوميّ كان راكبًا على دابّة عندما وثب شمسٌ، على حين غِرّة وأمسك بالعِنان ليعرض هذا السّؤال: «ما الهدفُ من المجاهدات والرّياضات وتكرار المعارف وتحصيل العِلْم؟» فقال الرّوميُّ: «إنّه طريقُ

السُّنّة وآدابُ الشّريعة». فقال شمسٌ: «هذه كلُّها من ناحية الظّاهر». فقال الرّوميُّ: «فماذا وراء هذا؟» فقال شمسٌ: «العِلْمُ هو أن تصل إلى المعلوم» وأنشد هذا البيتَ من ديوان سَنائي:

العِلْمُ الذي لا يحرّرك من نفسك   الجهلُ خيرٌ من هذا العِلْم كثيرا

فأدركتِ الرّوميَّ الحيرةُ من هذا الكلام وسقط أمامَ هذا الرّجل العظيم، وتوقّف عن تكرار الدّروس والتعليم.

اللقاءُ الذي سبقَ اللقاءَ الأوّل:

في أربعة مواضع في «المقالات» على الأقلّ، يشير شمسٌ إلى فترةٍ فاصلة من خمسة عشر أو ستّة عشر عامًا بين لقائه الحاضر ولقائه الأوّل للرّوميّ. ويقول في أحد المواضع إنّ رسالتَه إنّما كانت لكي يحرّر الرّوميّ: «أرسَلُوني قائلين إنّ عبدَنا اللطيف الظّريف مأسورٌ بين أناسٍ أجلاف، ومن المؤسف أنّهم يزعجونه» (Maq 622). ويشير شمسٌ إلى خمسة عشر عامًا قضاها منتظرًا في موضع آخر (Af 734)، وهي مرحلة فِراق يعزوها إلى تنسُّكه (Maq 290):

لا أختلطُ بأحدٍ إلّا قليلًا. وحتّى مع هذا الصَّدْر [السيّد العظيم] الذي لو غربلتَ العالَمَ كلّه لما وجدتَه مضت ستّ عشرة سنة لم أقل فيها أكثر من «السلام عليكم»، ومضى.

ويتراءى أنّ شمسًا سمع الرّوميَّ يدرّس أو على الأقلّ يناقش مسائل مع طلبةٍ آخرين في تلك المرحلة؛ ذلك لأنّه يخبرنا (Maq 690):

الصُّورُ مختلفةٌ ولكنّ المعانيَ واحدة. أتذكّرُ عن مولانا منذ ستّة عشر عامًا

أنّه كان يقول: «الخلائقُ مِثْلُ حبّات العِنَب. متعدّدةٌ من جهة الصّورة لكن عندما تعصرها في كوب هل يبقى هناك تعدّدٌ؟»

وربّما في إحدى المدارس الحنفيّة الشافعيّة المشتركة في دمشق سمع شمسٌ الرّوميَّ يدرّس أو يناظر (Zia 248 n: 11).

أدرك شمسٌ في ذلك الحين خَصلةً خاصّة في الرّوميّ، لكنّه شَعَرَ بأنّه لّما يظفر بمستوى النّضج الرّوحيّ الذي يجعله متأثّرًا بشمس. وهو يُعْلِم الرّوميَّ (Maq 19 -618):

كان ميلي إليكَ قويًّا منذ البدء، لكنّني كنتُ أرى في مطلع كلامك أنّك في ذلك الوقت لم تكن قابلًا لهذه الرّموز. وحتّى لو أخبرتُك، لم يكن مقدَّرًا في ذلك الوقت، ولم نكن قد ظفرنا بهذه اللحظة الحاضرة معًا، لأنّه في ذلك الوقت لم تكن لديك هذه الحالُ الرّوحيّة.

في الأحوال جميعًا، في هذا الوقت يبدو أنّ الرّوميّ لم يهتمّ بشمس (Maq 763):

[١٦٢] رمزُ حالِ المطلوب أنّه ليس له علامةٌ في العالَم. وكلّ علامةٍ موجودةٍ هي علامةٌ للطالب، لا المطلوب... كان المطلوبُ لستّة عشر عامًا ينظر في وجه المحبوب، فأدركَ الطالبُ بعد خمسة عشر عامًا أنّه جديرٌ بالاهتمام (اهل سخن ـ بالفارسيّة).

ولا يأتي سپهسالار وسلطانُ وَلَد على ذكر التعارف الأوّل بين شمس والرّوميّ، لكنّ الأفلاكيّ يذكر لقاءً مختصرًا في ساحة دمشق (Af 82, 618) عندما كان الرّوميّ طالبًا هناك. وإذا صحّ هذا، فإنّه يمكن أن يكون قد حدث بعد سنوات قليلة من وفاة بهاء الدّين، في عام ١٢٣٣م تقريبًا أو ما يقرب منه، وذلك بعد أن بعثَه بُرهانُ الدّين ليعزّز تعليمه. وإنّ خمسة عشر أو ستّة عشر عامًا قبْلَ اللقاء الأوّل في عام ١٢٤٤م ستجعل تاريخَ

هذا الحدث مبكّرًا وذلك في عام ١٢٢٩م. ويحدس موحّد (Mov 139) بأنّ شمسًا عرف بهاءَ الدّين وسيّد برهان الدّين عن بُعْد، لكنّهما لم يتعرّفاه، لأنه لم يحدّثهما. يقول شمسٌ: «لم أتحدّث مع أحدٍ ما عدا مولانا» (Maq 739).

العلاقة بين شمس والرّوميّ:

إنّ كونَ شمس أحدث انقلابًا روحيًا في الرّوميّ أمرٌ ليس في مقدورنا أن نشكّ فيه، لكنّ طبيعة علاقتهما تجاوزت الأدوار التقليدية المعروفة للشيخ والمُريد. وإذا كان الرّوميُّ قد خضع لقَدْرٍ كبير من إرشاد شمس، فقد كان هو نفسُه برغم ذلك عالِمًا ومدرّسًا ناضجًا، مستحِقًّا لأن يحظى بمتابعةٍ خاصّة به. رأى شمسٌ روحَه منعكسًا في الرّوميّ، وهو العالِمُ الأكثر موهبةً وروحانيّةً الذي قُيّض له أن يلقاه في حياته. وعلى افتراض أنّ الرّوميّ كان شابًّا صغيرًا، يمكن أن يكون قد اتّخذ الدّورَ التقليديّ للمريد، لكنّ شمسًا، بفضل توبيخه وثناءاته، يكشف عن الطبيعة الفريدة لعلاقتهما. ويشكو شمسٌ من الرّوميّ لأنّه «كانت علومُه الكثيرة تتقدّم، وتغدو مانعًا» (Maq 361)، أو أنّه كان يظلّ يقرأ مؤلّفاتِ الآخرين من أجل الإرشاد والتّلقين.

هذا العالِمُ المتعدِّدُ المواهب، المتبحِّرُ في الفِقْه والأصول والفروع، هذه الأشياءُ لا تعلّقَ لها أبدًا بطريقِ الله وطريقِ الأنبياء، بل هي حاجبةٌ له عنه. عليه أوّلًا أن يتأذّى منها جميعًا، وأن ترفع إصبعك قائلًا: «أشهدُ أن لا إلٰه إلّا الله». وقد تبرأ من هذه العلوم وأصبحَ مثل ذلك الرُّوسيّ المسكين [كان الرّوسُ فقراءَ وبائسينَ، وفقًا لما يقول موحّد Mov 142] ـ يرتدي جِلْدًا ويضع على رأسه قُبّعةً مخروطيّةً ويبيع الكبريت مدّةً، حتى إنّه يأكُلُ صفعةً، لكي ينقص جزءٌ

من هذه الأنانيّة، ويتّضح له طريق الإسلام.

ليس في مقدور أحدٍ أن يقول له هذا، وهكذا على الإنسان أن ينافق. وهو مستحِقٌّ تمامًا للشّيخيّة والمُريديّة، وبرغم ذلك هناك مئةُ ألفٍ مثل مولانا، بينما هناك طريقٌ وراء الشيخيّة والمريديّة (Maq 778- 9). أذهبُ حيثما شئتُ وحيدًا، بمفردي وأجلس في أيّ دكّان. ليس في مقدوري أن آتي به ـ وهو رجلٌ يطوف في حَلْقة مُفتي المدينة ـ معي إلى كلّ مكان أو إلى أيّ دكان. أدخلُ في كلّ حَمّام لكي تعلم أنّني معك لا أبالي أبدًا. لم أعمل عملَ [١٦٣] المشايخ فأقول: «أذهبُ إلى هنا شئتَ أم لم تشأ؛ فإن كنتَ لي فستأتي معي». بل كلّ ما يأتي صعبًا عليكَ ليس واجبًا (Maq 761).

جئتُ إلى مولانا، وكان أوّلَ شرطٍ أن لا آتي لكي أكون شيخًا له. فلم يوجِدِ اللهُ حتى الآنَ على هذه الأرض مَنْ يمكن أن يكون شيخًا لمولانا؛ وهو ليس بشرًا. ولكن لستُ من يكون مُريدًا أيضًا. لم يَعُدْ هذا باقيًا فيّ. آتي الآنَ من أجل المحبّة والارتياح. ولا بدّ الآنَ مِنْ أنّني لست محتاجًا إلى أيّ نفاق. وأغلبُ الأنبياء نافقوا. والنفاقُ هو أن تُظهِر شيئًا مخالفًا لما هو في قلبك (Maq777).

في حضوري، عندما يستمع إليّ، يَعُدّ نفسَه ـ أنا خَجِلٌ حتى من ذِكْره ـ طفلًا عمرُه سنتان أمامَ والده، أو مُسْلِمًا جديدًا لم يسمع شيئًا عن الإسلام. تسليمٌ عجيب! (Maq 730).

أحتاج إلى أن أتبيّن في أيّ طريقٍ ستمضي حياتُنا معًا. بطريق الأُخوّة والمحبة؟ أو بطريق الشيخيّة والمُريديّة؟ ـ هذا لا يسرّني. أستاذ وتلميذ؟ (Maq 686).

ومثلما رأينا، تزوّج الرّوميُّ ثانيةً بعد وفاة جوهر خاتون، أمّ سلطان وَلَد وعلاء

الدّين. وفي شأن زوجته الثانية، كِرّاخاتون التي كانت ما تزال شابّةً، يقول شمسٌ (Maq 661):

ألا تفكّرُ بدخولي في هذا المنزل؟ حتّى إنّه أذِنَ لزوجته بأن توجد معنا! وبرغم أنّه كان يغارُ من أن ينظر إليها الملَكُ جبريلُ، كانت تجلسُ أمامي مثلما يجلس ابنٌ عند قَدَمي والده لكي يعطيَهُ كِسْرةَ خُبز. ألا ترى هذه القوّة؟

وشمسٌ نفسُه كان صاحبًا غيورًا (Maq 74):

إنّ مَنْ ظفِرَ بصُحبتي علامتُه أن تغدو صُحبةُ الآخرين باردةً لديه ومُرّةً. ولا يعني ذلك أن تغدو باردةً ويظلُّ مصاحِبًا، بل أن لا يقدر على صُحبتهم.

يقول شمسٌ للرّوميّ إنّ عليه أن يتعلّمَ ممارسةَ التصوّف، لا أن يقرأ عنه فقط: «تريد أن تكتشف بالتعلُّم؛ لكنّه يستلزم الذّهابَ والسَّعْيَ» (Maq 128).

ويفاخر شمسٌ بأنّ إجاباتِه المُفحِمة عن الإشكالات المختلفة صرفت الرّوميّ أخيرًا عن تعلّمه بالكتب (Maq 186):

أيُّ إشكالٍ يعرضُه أهلُ هذا الرُّبُعِ المسكون، يجدون جوابًا حاضرًا عنه لديّ، في كلّ ما لديهم من إشكالات. فكلماتي تقدِّمُ جوابًا عن سؤالٍ مُفْحِم. فلكلّ سؤالٍ من أسئلتهم هناك عشرةُ أجوبةٍ وحُجَجٍ لطيفةٍ وحُلْوةٍ، غير مدوّنة في أيّ كتاب. مثلما يقول مولانا: «منذ أن عرفتُك، صارت تلك الكتبُ تافهةً في نظري.

كان شمسٌ يُدخِل الرّوميّ في مناظرةٍ على نحوٍ يمكن أن يصلا فيه معًا إلى الحقيقة. ويحدث أحيانًا أن يكون شمسٌ قاسيًا ويكون الرّوميّ تعِبًا من البحث أو يكون عليه أن يعمل في عمل آخر، لكنّ شمسًا يُصِرّ (Maq 119-20).

[١٦٤]يبدو أنّ شمسًا ترك مولانا عَمْدًا وأنّ اختياره البُعدَ عن مولانا جزءٌ من إرشاده

ابتغاءَ الوصول إلى المرحلة اللاحقة من الارتقاء الرّوحيّ. ويبيّن شمسٌ أنّ مفارقتَه القسريّة للرّوميّ لم تنشأ عن إحباطٍ أو غضبٍ أو فتور محبّة:

ما فعلتُه معكَ، لم أفعلْه مع شيخي. تركتُه مقهورًا ومضيتُ. لكنّه كان يقول: «أنا شيخٌ». وكان مولانا يقول شيئًا آخر (Maq 221 - 2).

حسنًا، كيف أزعجُكَ، ولو أنّني قبّلتُ قدمَك لخشيتُ من أن تخِز أهدابي قدمَك. (Maq 99 - 100).

وصْلُكَ عزيزٌ جدًّا. والمؤسفُ أنّ العُمَر لا يفي. لا بدّ من دُنيا مملوءةٍ ذَهَبًا لكي أنثرَ على وَصْلك (Maq 665).

والظاهرُ أنّ شمسًا رأى في لُطف الرّوميّ المفرط عيبًا أو نُقصانًا:

لدى مولانا سُكْرٌ في المحبّة، ولكن ليس لديه صَحْوٌ في المحبّة. أمّا أنا فلديّ سُكْرٌ في المحبّة، وصَحْوٌ في المحبّة، ليس لديّ نسيانٌ في السُّكْر (Maq79).

قال مولانا مرّاتٍ كثيرةً إنّه أرحَمُ منّي. هو ثَمِلٌ حقًّا. وإذا ما وقع شخصٌ في ماءٍ أسود أو في نارٍ أو في جهنم، يجلس [مولانا] يراقبُ وقد وضع يدَه تحت ذَقْنه. لا يُلقي بنفسه لا في الماء ولا في النار من أجل ذلك الشخص، بل يراقبُ فقط. أنا أيضًا أراقب، لكنّني أُمسكُ بأطراف ثوبه قائلًا:

«أنتَ أيضًا أيّها الأخُ تقعُ. اخرُجْ معنا، أنتَ أيضًا راقبْ. وذلك الإمساكُ بأطراف الثوب والإخراجُ هو هذا القول. (Maq 774)»

يرى موحِّد (Mov 145 - 51) ثلاثَ مراحل متتابعة من «التحوّل الرّوحيّ» لدى مولانا بناءً على ما يقوله شمسٌ في شأنه في أوقات مختلفة. الأولى روميٌّ خامٌ أو نيءٌ، لمّا يَفْرُغ من الإدلال والفخر بتعلُّمه. وفي هذه المرحلة، وفقًا لموحِّد، لا يكون الرّوميّ مطمئنًا إلى التسليم بكلّ ما يقوله شمسٌ، ويواصل قراءةَ مؤلّفات الآخرين. في المرحلة

التالية لعلاقتهما يغدو الرّوميّ مُستغرَقًا كليّةً بشمس، لكنّ شمسًا يحاول إخراجَه من هذا الاستغراق مُعيدًا إيّاه إلى عالَم الواقع. وهذه المرحلةُ تشملُ على الأقلّ الانفصالَ الأوّلَ عن الرّوميّ، ولكن عند عودته إلى قُونِيَةَ بعد اختفائه الأوّل، يرى شمسٌ الرّوميَّ إنسانًا كاملًا في التحوّل الرّوحيّ. وفي المرحلة الأولى من هذا الظّفر بالكمال، يعكس الرّوميّ تعاليمَ شمسٍ وفيوضاته إلى الآخرين، مثلما يعكس القمرُ ضياءَ الشمس. وعند موحِّد أنّ هذه المرحلة تطابق مرحلةَ تأليف **«الدّيوان»**. في المرحلة الثانية، المنعكسة في المثنويّ، يظفر الرّوميّ بمنزلةٍ تتجاوز حتّى درجةَ معرفة شمس، وهي درجةٌ تجعلُ الأنبياءَ والأولياءَ يتوقون إلى أن يكونوا في صُحبته.

وبينما تعكس تعليقاتُ شمسٍ في شأن الرّوميّ النّطاقَ الكامل للمواقف الذي لخّصه موحِّد، لا نعلمُ أنّ هذه البيانات أُعِدّت، حقًّا، على نحو متسلسل. وبرغم أنّه يبدو أنّ **«المقالات»** يرجع تاريخُها غالبًا إلى الوقت الذي أمضاه شمسٌ في قُونِية، ليس من الممكن، على الأقلّ حتى الآن، تحديدُ زمان بياناتٍ محدَّدة على أساس الشواهد الدّاخلية للمقالات. وبناءً على ذلك، لا نعلمُ على جهة اليقين [١٦٥] ما إذا كانت هذه البياناتُ تمثِّل ثلاثَ مراحل للتطوّر مرتّبةً حسبَ زمان وقوعها أو أنّها تعكس فقط تغيّراتٍ في المزاج أو السّلوك من يومٍ إلى يومٍ ومن ظرفٍ إلى ظرف، أو ربّما الاختلافَ بين العبارات التي تقال في الجَمْع وفي الخَلْوة.

وأيًّا كانت الحالُ، فإنّه من الواضح أنّ الرّوميّ كان أكثرَ من مجرَّد مُريدٍ بسيطٍ لشمس؛ ففي الوقت نفسه كان شيخًا جُمعت فيه فضائلُ أو كمالاتٌ لعلَّ شمسًا نفسَه لم يمتلكها، من مثل موهبة شَرْح حقائق التصوّف بلُغة بسيطة للناس العاديّين: «قلتُ صراحةً لمولانا أمامَهم

إنّ كلماتي لا تصلُ إلى فهمهم، فاشْرح أنتَ. إذ ليس لديّ أمرٌ من الحقّ تعالى بأن أتحدّث بهذه التعابير السّوقيّة (Maq 732). ولكن إذا استطاع الرّوميّ أن يضيء الناسَ العاديّين، فما من سببٍ لذلك إلّا أنّه يعكس النّورَ الذي يُشِعّه شمسٌ عليه:

أأُنافقُ أم أتحدّثُ من دون نفاق؟ إنّ مولانا هذا مِثْلُ ضوء القمر. لا تستطيع العينُ الوصولَ إلى شمس وجودي، بل تستطيع الوصولَ إلى القمر. فمن شدّة الشّعاع والضّياء، لا يكون للعين قدرةٌ على النظر إلى الشمس. والقمرُ لا يصل إلى الشمس، إلا إذا وصلت الشمسُ إلى القمر (Maq 115).

وجْهُ الشّمسِ إلى مولانا. لأنّ وجْهَ مولانا إلى الشّمس (Maq 720).

ويؤكّدُ الرّوميُّ نفسُه هذا الانعكاسَ ويشير إليه:

يا شمسَ تبريز، مِنْ شَمْسِك نتلألأُ نحنُ مِثْلَ القمر؛ فماذا نعلم نحنُ؟

(D 1579)

شمسُ تبريزَ هو الأكثرُ شهرةً من الشّمس

وأنا، الذي أكونُ جارًا للشّمس، مشهورٌ كالقمر

(D 1629)

وفي موضعٍ آخر، يُشبّه الرّوميّ نفسَه بالظّلال التي يُلقيها في الآفاق كلّها ضياءُ الشّمس:

شمسُ تبريزَ الذي بسببه امتلأتِ الآفاقُ بالنُّور

دُرْتُ وراءه في كلّ الجهات مِثْلَ الظلّ.

وبرغم أنّ الرّوميَّ يرى نفسَه انعكاسًا لشمس، يرى شمسٌ نفسُه شيئًا أعظمَ تمامًا في الرّوميّ، الذي هو على تساوٍ مع الأولياء وحتّى الأنبياء:

له طريقتانِ في الكلام (سُخَنْ ـ بالفارسيّة): واحدةٌ نفاقٌ، وواحدةٌ صِدْقٌ أو

إخلاص (راستى ـ بالفارسيّة). أمّا التي هي نفاقٌ فإنّ أرواحَ الأولياء جميعًا توّاقةٌ إلى أن تظفر بمولانا وتجلس معه. وأمّا التي هي صِدْقٌ وليس فيها نفاقٌ فإنّ روحَ الأنبياء يتوق إليه: «ليتَنا كنّا في زمانه، لكي نكونَ في صُحبته، ونسمعَ كلامه. وهكذا، لا تضيعوا أنتم الآن، ولا تنظروا إلى هذا، بل انظروا إلى هذا الآخر الذي ينظر إليه روحُ الأنبياء بشوق وحسرة» (Maq 104-5).

الأنبياءُ في حسرة حضوره (Maq 684).

إنّ رؤيةَ وجهِكَ، واللهِ، مباركة. أيُّ إنسانٍ لديه أَمَلٌ في أن يرى نبيًّا مُرْسَلًا عليه أن يرى مولانا عندما يكون غير متكلِّف (بى تكلّف ـ بالفارسيّة)، صادقًا مع نفسِه (برسته ـ بالفارسيّة)، وليس عندما يكون شديد المراعاة للرّسميّات... ما أسعدَ مَنْ وَجَدَ مولانا. فمَنْ أنا؟ ـ أنا مَنْ وَجَدَه، فيا لَسَعادتي (Maq 749).

[١٦٦] واللهِ، إنّني ضعيفٌ في معرفة مولانا؛ ليس في هذا الكلام أيّ نفاق وتكلّف وتأويل، إنّني ضعيفٌ في معرفته. في كلّ يومٍ أعلمُ شيئًا عن حاله وأفعاله لم أكن أعلمه البارحة. تعرّفْ مولانا أفضلَ، لكي لا ترتبك فيما بعد. «ذلكَ يومُ التّغابُن» (K 64: 9) [يومُ التغابُن، أو يومُ القيامة. ذلك لأنّ الذين يظنّون أنفسَهم صالحين يُرَون كافرين، ومن كان لديهم خوفٌ من جهنّم يظفرون بالفردوس]. هذه الصّورةُ الجميلةُ وهذا الكلامُ الجميل هو يصنعهما، فلا ترضوا بذلك، لأنّ وراءه شيئًا، فاطلبوه منه (Maq 104) .

أتحدّث حَسَنًا وأقول جميلًا من داخلي المضيء، المنوَّر. كنتُ ماءً أغلي بنفسي وألتوي وآخذ الرّائحة، حتّى سُبِك وجودُ مولانا عليّ، وجرى. والآنَ ينسابُ جميلًا وعذبًا وبهيجًا (Maq 142).

يصف شمسٌ الرّوميَّ بأنّه بلغ المرتبة الثانية من المراتب الأربع للكمال (Maq 700-701)، وهي مرتبةُ سُكْر الرّوح. وبرغم أنّ سيّد برهان الدّين كان لديه إحساسٌ أكبر بهذه المرتبة، فإنّ الشّخصَ الأكثر تحقّقًا روحانيًا من كل أولئك الذين عرفهم شمسٌ كان الشّيخَ أبا بكر (سلّه باف)، الذي بلغ مرتبةَ «السُّكْر بالحقّ»، ولكن من دون الصّحو الذي يعقبُه.

التّحديقُ في الشمس: نظرةُ الرّوميّ إلى شمس

من المثير للعجب أنّ الرّوميّ لا يروي تفاصيلَ كثيرة في شأن شمس سواءٌ أكان ذلك في **«فيه ما فيه»** أم في **«المثنويّ»**، مقطِّرًا كلَّ شيءٍ بدلًا من ذلك في شعرٍ رمزيّ. لكنّ الأفلاكيّ (Af 652) يورد روايةً تذهب إلى أنّ الرّوميَّ قال مرّةً إنّه جرى على عادة أن يحمل نسخةً من كتابات والده معه ويقرأ فيها باستمرار، لكنّ شمس الدّين منعه من فِعْل ذلك، فأطاعه الرّوميّ في هذا الأمر لبعض الوقت. وفي إحدى الّليالي رأى الرّوميُّ في المنام أنّه كان يقرأ كتابَ **«المعارف»** لوالده، ثم بُعيدَ الاستيقاظ دخَلَ شمسٌ الحجرةَ ليلومه. فأكّد الرّوميُّ أنّه لم ينظر في الكتاب لبعض الوقت، وإذ ذاك بدأ شمسٌ يقصّ على الرّوميّ منامَه الكامل، ويشير إلى أنّ الأحلامَ هي التعبيرُ عن فِكَرنا اليقِظة. «بعد ذلك، طوالَ الوقت الذي كان فيه مولانا شمسُ الدّين على قيد الحياة، لم أمسَّ ذلك الكتاب» (انظر أيضًا: Af 623).

رأينا قبْلُ بعضَ الألقاب التي كان سپهسالار والرّوميُّ يدعوانِ بها شمسَ الدّين. الألقابُ المتضمِّنةُ لاحقةَ «الدّين» كثيرًا ما كانت تُستعمل في المِدَح أو في عنوانات الرّسائل،

مثلما نرى في عبارة «شمس الحقّ والدّين». وفي **«المثنوي»** و**«فيه ما فيه»**، في أيّة حال، يشير الرّوميُّ باعتدالٍ إلى شمس الدّين التّبريزي أو شمسٍ تبريزي، ومرّةً واحدة في **المثنويّ** إلى «شيخ الدّين». وفي واحدةٍ من رسائله، يدعو الرّوميُّ شمسًا «سلطانَ الفُقَراء عظّمَ اللهُ قَدْرَه». في إحدى الغزليات (D 898) يسألُ الرّوميُّ شمسًا: «أأنتَ ساحرٌ؟». فيضحك شمسٌ برفقٍ ويجيب: «وأينَ يؤثّر السّحرُ؟ ذِكْرُ الله فعّالٌ».

[١٦٧] وفي سياق الإشارة إلى أبطال التصوّف، يقول الرّوميُّ مرّةً لشمس: «أنتَ ذو النّوني وجُنَيدي وبايزيدي» (D 1507)؛ وهو أيضًا «فخرُ الأولياء». ويدعو الرّوميُّ شمسًا بألقابٍ مختلفة مثل: شمس الزمان، وفخر القبائل، وسلطان الحقائق والمعاني، وأصل أصلِ الإيمان، وخاصّ خاصّ سِرِّ الحقّ، والمظهر الإلهيّ، والرسول اللامكانيّ، ونقطة روح لم يزَلْ، ونور المصطفى، وآية البصيرة، والرّوح المحض، وخلاصة الوجود... (Mov 163, 176). وفي غزليّاتٍ كثيرة يدعوه الرّوميُّ أيضًا «خداوند» أي مولى أو سيّد lord [في الإنكليزية]، حتى عندما لا ينسجم تمامًا مع وزن الغزليّة.

فشمسٌ هو «خداوندِ خداوندِ خداوندانِ به حق»، أي «مولى مولى موالي الحقّ»، و«صَدْرِ خداوندِ خداوندانِ»، أي «رئيس مولى الموالي». ومثلما هي الحالُ في الإنكليزيّة، الكلمةُ الفارسيّةُ المقابلة لـ «مولى»، أو Lord في الإنكليزية، وهي كلمةُ **«خداوند»**، تعني سيّدًا دنيويًّا، وتعني أيضًا «الله». والحقّ أنّه في غزليّاتٍ من الدّيوان [**ديوان شمس تبريز**] يصوِّر الروميُّ شمسًا بأوصافٍ ربوبيّة. وفي أحد المواضع، يدعو الرّوميُّ شمسًا **«قِبْلَةَ** صلاته» (D 1687). والقرّاءُ المطّلعون على الشعر الفارسيّ القديم يعرفون أنّ هذه اللغة المتّسمة بالمبالغة ليست جديدةً أو غير مسبوقة في أدب البلاط، لكنّ الاستعمالَ المتكرّر

لهذه العبارات يميِّز موقفَ الرّوميّ من شمس عن موضوعات المديح الدّنيويّ كلّها. ولعلّه لم تكن هناك سابقةٌ لمخاطبة أيّ شخصٍ، ما عدا الأنبياء، بالألفاظ الآتية (D 1526):

أنتَ ذلك النّورُ الذي قال لموسى : «أنا اللّهُ، أنا اللّهُ، أنا اللّهُ»

وشمسٌ هو «موسى العَهْد» أو «موسى الزمان» (D 245)، وهو وراء متناول إدراك جبريل (D 117)، الملَك المقرَّب الذي أنزلَ القرآنَ على محمّد. ودعونا الآن نسمعْ الرّوميّ يتوسّل إلى شمسٍ على نحو مفصَّل:

أيّها النّاطقُ الإلهيّ،

يا عينَ الحقائق،

يا خلاصَ الخلائق من هذا القُلْزُمِ المليء بالنار!

أيُّ شيخ قديمٍ أنتَ!

أيُّ مليكٍ عديمِ النظير أنت!

مُنقِذٌ للرّوح من آفة العلائق أنت.

في طريق التّضحية الأرواحُ صَيدٌ لك؛

آهِ، أيٌّ من هذه الصُّيود لائقٌ بالرّوح.

فمَنْ يكون المخلوقُ حتّى يزعمَ عشقَك

يا مَنْ عاشقٌ لجمالِكَ نورُ جلال الخالق؟!

أيّ علاجٍ يمكن أن تصف لي

أنا الذي صادني العشقُ؟

أنا عَليلُ تباريحِ العشق

أيّها الطبيبُ الحاذق!

[١٦٨] قال لُطفكَ: تقدّمْ

قال قَهْرُك: تراجَعْ

ليُخبرْني أحدٌ أيٌّ من هذَيْنِ صادق.

يا شمسَ الأرواح!

يا شمسَ الحقّ التّبريزيّ!

إنَّ كلَّ ذرةٍ من شُعاعك

روحٌ

لطيفٌ

ناطق

يدعو الرّوميُّ شمسًا إلى منبر الجمعة ليعدِّد صفاتِه، لكنّه يستخلص أنّه لو اعتلى شمسٌ المنبرَ لأنبتَ المنبرُ أجنحةً ورفرف في الهواء مثل قلب الرّوميّ (D 2078). حتّى الرّوميُّ نفسُه قُذِف به إلى عالَمٍ فوق الملائكة؛ وبفضل العشق الذي جاد به شمسٌ التبريزيّ على مولانا أصبح «الرّوحُ القُدُس» متجلّيًا فيه (D 1747). لكنّ كلّ ما يمتلكه الرّوميّ إنّما تلقّاه من شمس (D 1754).

وإنّ شمسًا والارتقاءَ الرّوحيّ الذي يُحدثه في الرّوميّ يُنتجانِ فيضًا من الكلام يتدفّق منه في صورة شعر. ويصف الرّوميّ نفسَه بأنه حامِلٌ من روح شمس:

خاتونُ [سيِّدةُ] خاطري التي تلِدُ في كلّ لحظةٍ حامِلٌ، ولكنْ من نور جلالكَ

(D 2234)

يا شمسَ الحقّ التبريزيّ، إنّ قلبي حاملٌ بك فمتى أرى ابنًا مولودًا على إقبالك؟!

(D 2331)

أنتَ سمائي، وأنا الأرضُ مندهشةً:

ما الأشياءُ التي تُنميها من قلبي في كلّ لحظة!

أنا أرضٌ جافّةُ الشّفةِ، فأغثني بماء الكرَم

فبفضل مائكَ تتحوّلُ الأرضُ إلى وَرْدٍ وبستان

ماذا تعلمُ الأرضُ عمّا زرعتَ في قلبها؟

هي حامِلٌ منكَ، وأنتَ تعلمُ ماذا تحملُ

إنّ كلَّ ذرّةٍ حاملٌ منكَ بسِرٍّ مختلف

فاجعَلْها ملتفّةً بألَم الحامل مدّةً

عجائبُ في رَحِم هذه الدّنيا الملفّفة

يَلِدُ منها: «أنا الحقّ» وهتافُ «سبحاني»

(D 3048)

إنّ فِكَري وتأمّلاتي من أنفاسِكَ كأنّني ألفاظُكَ وعباراتُك

(D 1683)

وفي الغزَل الآتي، يصف الرّوميُّ التّحوّلَ الغريب والمحيِّر الذي أحدثه شمسٌ فيه (D 2789):

[١٦٩]أمامَ شمعِ نُورِ الرّوح، يكون القلبُ مِثْلَ فراشة

وفي شُعاعِ شمعِ الحبيب، اعتزلَ القلبُ ولزِمَ المنزل

شخصٌ عظيم، مروّضٌ للأسود، ثمِلٌ بالعشق، فتنةٌ

صاحٍ في حضـرة المعشـوق، مجنونٌ عند نفسه

غضبيُّ الشّكْل، سِلْميّ الرّوح، مُرِّيّ الوجه، سُكّريّ

لـم أرَ فـي الـدنيا غـريبًا بهذه القرابة

البصيرُ ذو الألْفِ عقلٍ، لو أبصر وجهَهُ اللألاء كالشّمع

لالتفَت ذراعُـه بقَـدَمـه، ووقـع ثـمِلًا

إنه بَيْدرٌ اضطرمت فيه النّارُ في فضاء صحاري العِشْق

حِنـطتُـه نـارٌ، وروحُـه كـأسٌ

يشملُ النّورُ العالَمَ كلّه مِثْل جبَل الطُّور

لو تحدّثتُ من دون حجابٍ عن حالِ قلْبٍ أسطوريّ

أأدعوه شَمعًا، أم صورةً فاتنةً، أم سالبًا للقلوب ، أم راحةً للرّوح

أم روحًا محضًا، أم سَرْويَّ القَدّ، أم كافرًا، أم معشوقًا للرّوح؟

أمامَ سريره، يرقصُ الشيخُ المُسِنّ مِثْل السَّكْران

وإن يكن بَحْرَ عِلْمٍ، حكيمًا، راجحَ العقل

أمسـكَ بأذيـال العِـلْم بـأسـنانـه

ولكنّ كمَاشةَ العشق لم تُبقِ له حتّى سِنًّا واحدة

[١٧٠] أنا من نُورِ الشّيخ والهٌ، والشيخُ فَني في المعشوق

وهو مِثْلُ مرآةٍ ذاتِ وجهٍ واحد، أمّا أنا فلي رأسان مِثْل المِشْط

وقد تقدّمت بي السِّنُّ في جَمال ذلك الشّيخ اللطيف وحُسْنِهِ

وأنا مِثْلُ الفراشة محترقٌ فيه، أمّا هو فليس لديه اهتمامٌ بي

قلتُ: «في النهاية، يا مَنْ أنتَ في العِلْم أستاذُ الكائنات

وفي الفنّ أستاذُ الأقاليم، الطفـْلِ في كوخٍ صغير»

فقال: «أقولُ لكَ، أيُّها البعيدُ النّظر، المُغمضُ العين

استمع منّي إلى نصيحةٍ روحانيّةٍ، مُحْكمةٍ، من نصائح الشيوخ:

انظرْ كيف غرقَ علمي ومعرفتي وحكمتي وثقافتي كلُّها

في جمال ذي الخَدِّ الوَرْديّ، واللؤلؤة التي لا تُقدَّر بثمن

وعندما نظرتُ، ماذا رأيتُ غيرَ آفةِ الروّحِ والقلب؟

فيا أيّها المسلمون، ليكنْ عندكم شيءٌ من العَوْنِ الحبيب رحمةً

ها قَدْ قُلتَ هذا كلَّه مستورًا، فاكشِفْه في النهاية

ولا تخشَ الحُسّادَ، واشرَحْه كما يفعل الرّجال

إنّ شمسَ الحقِّ والدّين التّبريزيّ هو المولى الذي منه

صار هذا المتروكُ بفضل عِشْقِه صَدْرَ المَجْلِس

يريدُ الرّوميُّ من شمسٍ أن يغفر له افتخاره، مثلما يصوِّرُ في هذا الغزلية (D 2449):

كنتُ قبْلَ هذا أطلبُ مُشتريًا لكلامي

والآنَ أريدُ منكَ أن تحرّرني من كلامي

وقد نحتُّ أصنامًا كثيرةً لكي أخدعَ الناسَ جميعًا

والآنَ أنا ثمِلٌ بالخليل [إبراهيم]، مَلَلْتُ من آزر [نحّات الأصنام]

جاء صَنَمٌ [معشوقٌ] لا لونَ له ولا رائحة فتعطّلت يدي بسببه

فاطلبْ أستاذًا آخر لدكّان نَحْتِ الأصنام

وقد بعتُ الدّكّانَ، وألقيتُ الفَرْضيّاتِ جانبًا

عرفتُ قَدْرَ الجنون، وبرئتُ من الفِكَر

[١٧١] وإنْ عرضتْ صورةٌ للقَلْب قُلتُ: «اخرجْ أيّها المضِلّ»

ولو بدا متردّدًا لخرّبتُ تركيبه وتكوينه

إنّ العواطفَ المتضادّة تضادًّا تامًّا التي يثيرها شمسٌ في الرّوميّ تذكّر الإنسانَ بمعلّمٍ زنّي(*) a Zen master يشير إلى مُريده ويطرده معًا. ويصف الرّوميُّ التأثيرات المتضادّة بأنّها تُحْدَث ابتغاءَ إفناء الحياة:

يا عدوَّ صَوْمي وصلاتي

ويا عمري وسَعادتي الممتدّين..

عندما صِرْتُ صيدًا، كيف أطير؟

وعندما صرتُ قتيلًا لك، ماذا تركتُ ليضيع منّي؟

(D 1565)

قال مبتسمًا: «اذهبْ واشكُرْ يا مَنْ صرتَ قُرباني في عيدي

قلتُ: «قُربانُ مَنْ؟ ـ فقال الحبيب: «قُرباني، قُرباني، قُرباني»

(D 2114)

الرّقصُ تحتَ سماء فيروزيّة، مظلّلًا بالشّمس:

أحدث لقاءُ شمسٍ اكتمالَ تحوّلٍ نموذجيّ في تناول الرّوميّ للتقوى والرّوحانيّة؛

* الزّنّية Zen فرقةٌ بوذيّة تؤمن بأنّ في ميسور المرء أن ينفذ إلى طبيعة الحقيقة من طريق التأمّل [المترجم عن قاموس المورد].

فقد اكتشف أنّه وراء أشكال العبادة المأمونة والجافّة والمقبولة اجتماعيًّا (الصّلاة، والوعظ والتذكير وتعلّم أصولِ الفِقه وتطبيقها) وتهذيبِ النّفس (الصّيام، والإمساك بزمام الأهواء والنفس)، هناك روحانية عِشْقية فائقة a meta – spirituality of love، تكمن في احتفاءٍ مبهجٍ ومُبْدِع بعلاقتنا بالله. وههنا يكمن الفرقُ بين الرّوميّ الزاهد والعارف؛ ومثلما يُوضِح سلطان وَلَد (SVE 53- 5)، عينا العارفِ مثبتتانِ على الله أمّا عينا الزاهد فمُثبتتانِ على أعماله (همُّ العارف ربُّه، وهمُّ الزّاهد نفسُه). الإنسانُ الذي يمارس الفَقْرَ الرّوحيّ يسأل عن الشّيء الذي عليه أن يفعله؛ والعارفُ ينتظر لكي يرى ماذا سيفعل الحقّ. نسيَ العارفُ نفسَه، أو، على نحو أكثر دقّةً، استُهلكت نفسُه في الحقّ، ذلك لأنّه يجمع بين كونه عارفًا للحقّ وزاهدًا بنفسه.

لو ذهبتُ إلى المشرق والمغرب،
ولو صَعِدْتُ إلى السّماء،
لا علامةَ عندي للحياة
ما لمْ تصلْ علامةٌ منك.

كنتُ زاهدَ دولةٍ،
كنتُ صاحبَ منبرٍ،
[١٧٢] جعلَ القضاءُ قلبي
عاشقًا لك ومصفّقًا،

(من D 2152)

ويروي سپهسالار (Sep 64) أنّ الرّوميّ اقتدى بوالده في الوعظ واستعمال

الرياضات الزهدية. وكلُّ عبادةٍ أو رياضةٍ رُوي أنّ النّبيَّ أدّاها، تابعها الرّوميّ والتزم بها. ومهما يكن، فإنّه لم يؤدّ السّماعَ قبْلَ أن يلقى شمسًا، الذي أرشده إلى المشاركة في هذه الصّورة من صور التأمّل الجسديّ والسّمعيّ لأنّ «كلَّ ما تطلبُه سيزداد بالسَّماع». وأوضح شمسٌ، كما يقول سپهسالار (Sep 65)، أنّ السّماع حُظِر في الشّرع لأنه يضاعف الأهواء والشّهوات عند معظم النّاس، أمّا طُلّابُ الحقّ وعشّاقُه فإنّه يزيد تركيزَ انتباههم على الألوهيّة ومن هنا كان حلالًا لهم.

ومن المؤكّد أنّ هذا أحدُ الأشياء التي عناها الرّوميُّ عندما قال إنّ شمسًا أضرم النّار في روحه وأحرق كتبَه وعبادتَه اليقظة وأعمالَه الظاهرة. وقد رأينا قبْلُ كيف أنّ ممارسةَ أوحد الدّين الكرمانيّ السَّماعَ أوقعته في أفعالٍ غير لائقة. ولكن منذ أن علّم شمسٌ الرّوميَّ أداء السَّماع ـ وهو تحريكُ الجسم بحركة دائرية تأمّليّة بمصاحبة الموسيقا والذّكر أو الشعر ـ اقتدى الرّوميُّ به وجَعَلَ السّماعَ دأبَه وديدنه. هذا التحوّلُ النموذجيّ سمح للرّوميّ بأن يشارك في السّماع، وهو منهجٌ لتعبّد وَجْديٍّ ومن ثمّ مُضعِفٍ لأسس العبادة الظاهرة، فعُدّ مُريبًا أخلاقيًّا أو حتّى حرامًا في محافل كثيرة. وحتّى عندما كان زُوّارُ الرّوميّ يندفعون إليه ويصطدمون به في أثناء السّماع للتعبير عن ورَعهم والتبرّك به بتقبيل يديه وفَضْلِ إزاره، لم يكن الرّوميُّ يمنعُهم، برغم أنّ هذا السّلوك عرّضه يقينًا إلى الانتقاد (Fih 74):

لي طبعٌ يجعلني لا أريد أن ينزعج منّي قلبُ أيّ إنسان. والآنَ فإنّ جماعةً يصطدمون بي في السَّماع فيمنعهم بعضُ الأصحاب، فيزعجني ذلك. وقد قلتُ مئةَ مرّة لا تقولوا لأحدٍ شيئًا من أجلي. أنا راضٍ بذلك.

ويكرّر سلطانُ وَلَد في كتابه «**انتهانامه**» أنّه قبْلَ وصول شمس الدّين سلَكَ والدُه

سُبُلَ الطاعة وتهذيب النفس. وعندما دعاه شمسُ الدّين إلى «السّماع»، أذعن الرّوميُّ لأَمْره (مقتبس في GB 136-7)

صار السّماعُ عنده دينًا وطريقًا صحيحًا ونما من السّماع في قلبه مئةُ بُستان

الرّوميُّ في السّماع: انقلابُ الحال ونَظْمُ الغَزَل

تربط كُتُبُ المناقب أيضًا حياةَ الرّوميّ شاعرًا بمزاولته السَّماعَ. فعندما كان يدور، كان «ينشئ كلماتٍ عاليةً» (Sep 67)، ويقدّم الأفلاكيّ مناسبةَ نظمِ كثيرٍ من أشعار الرّوميّ (ولعلّ أغلبها لم ينشأ عن خيال محض). لكنّ الرّوميَّ نفسَه يقول:

[١٧٣]منذ أن اشتعلتْ نارُ عشقِكَ في قلبي احترق كلُّ ما امتلكتُه إلّا عِشْقَك

وقد وضَعَ العقْلَ والذكاء والكتب على الرّفّ وتعلّمَ الشّعْرَ والغَزَلَ والدّوبيت

ويعزو سلطانُ وَلَد أيضًا، الذي لا بدّ أنّه كان في آخر العَقْد الثاني من عمره في عام ١٢٤٤ م، نَظْمَ والده الشّعْرَ إلى شمس، لكن يبدو أنّه يوحي بأنّ هذا لم يحدث إلّا بعد اختفاء شمسٍ الأخير (SVE 53):

صار الشّيخُ بسبب فِراقِه كالمجنون

صار من دون رأسٍ وقَدَمٍ بسبب العشق مثل ذي النون [يونس]

صار الشيخُ المفتي من أثر العشق شاعرًا

صار ثمِلًا برغم أنّه كان زاهدًا

لا مِنَ الخمرةِ التي كانت من ابنةِ الكَرْم

فإنّ الرّوحَ النّوريَّ لايحتسي إلّا صهباءَ النُّور

ومهما تكن الحالُ، فإنَّ هذه مفارقةٌ تاريخيّة لأنّنا نجد قصائدَ كثيرة ترجع تاريخيًّا

على نحوٍ واضح إلى مرحلة الاختفاء الأوّل لشمس، أو إلى عودته. لكنّ سلطان وَلَد في رواية قِصّةٍ مزخرفة لوالده بعد عشرين عامًا على وفاته، أبهمَ الحقائق الدّقيقة من أجل تقديم الصّورة الكاملة لمسألة أنّ الرّوميّ بدأ معالجةَ الشّعر تحت تأثير شمس.

وقد قَبِلَ فروزانفر الرّواياتِ المتداولةَ في شأن كون شمس العامِلَ المُلْهِم الذي دفَعَ الرّوميَّ إلى النَّظْم، أمّا موحِّد (Mov 173) فلا يمكن أن يصدّق بأنّ الرّوميَّ افتقر تمامًا إلى الميل إلى الشعر قبْلَ مجيء شمس. كان الرّوميّ على دراية بالشعر العربيّ للمتنبيّ (Af 623) وعرَفَ على أقلّ تقديرِ الشاعرَيْن سَنائي والعطّار من كتابات برهان الدّين محقّق وتعاليمه، إن لم يكن من قراءته هو ودراسته. لكنّ الرّوميّ يوضح في مقطعٍ من «**فيه ما فيه**» (Fih 74) أنّ الشّعرَ كان الحرفةَ الأكثر احتقارًا عند قومه ولو أنّه بقي في خراسان لما شَرَع في معالجته، باقيًا بدلًا من ذلك مدرِّسًا وواعظًا وزاهدًا ومؤلِّفًا تقليديًّا. حتّى إنّه يزعم أنّ نَظْم الشّعر كان مُغْثيًا له مِثْلَ غَمْس الإنسان يدَه في أمعاء حيوان. ويفعلُ الإنسانُ ذلك ليس بسبب أنّه يستمتع به، بل لأنّه يعلم أنّ ضيوفَه سيتمتّعون بالوجبة متى كان اللّحمُ مُنظّفًا ومطبوخًا:

أنظمُ شعرًا من أجل أن لا يملَّ الأحبّةُ الذين يأتون إليّ، إذ أسلّيهم به. ولو لم يكن الأمرُ كذلك لما كنتُ في حاجةٍ إلى الشعر أبدًا. واللهِ إنّني أتضايقُ من الشّعر، ولا شيءَ عندي أسوأ منه. فالإنسانُ ينظر ماذا يحتاجُ الناسُ في بلدِ كذا من البضائع وماذا يشترون منها؛ يشترون هذا ويبيعون هذا، ولو كان بضاعةً رديئة. وقد درستُ العلومَ وتحمّلتُ العنتَ لكي يأتي إليّ الفضلاءُ والمحقّقون والأذكياءُ ونُشّاد الحقيقة لكي أعرض عليهم أشياءَ نفيسةً وغريبةً ودقيقة. هكذا شاءَ الحقُّ تعالى. جمع هذه العلومَ كلَّها هنا، وأتى بهذه المتاعب

لكي أشتغلَ بهذا العمل. فماذا في وسعي أن أعمل؟

[١٧٤] علينا أن نأخذ إيضاحَ الرّوميّ هذا بشيء من التردّد، لأنّه على الإنسان حتمًا أن يمتلك ميلًا داخليًّا إلى الشّعر إن كان له أن يفيض بأكثر من خمسين ألف بيتٍ من الشعر، معظمُها ارتجاليّ. لا شكّ في أنّ الرّوميّ امتلكَ موهبةً في اللّغة والشعر، ولكنْ ربّما لم يكن له أن ينهمك فيه لولا أنّ شمسًا لم يبدّدْ آراءَه العِلْميّةَ القَبْليةَ المضادّة له، أو لولا أن الظروفَ الاجتماعية للوعظ في الأناضول لم تسمح به. وفي مقدورنا أن نستنتج أنّ شمسًا حرّر الرّوميّ من إذعانه وخشيته من العار وفتح له بابًا لكي يصل إلى العامّة في قُونِية، الذين كانوا حتّى ذلك الوقت غير محيطين بمعارف الإسلام تمامًا.

يتّهمُ القرآنُ الشّعراءَ العربَ بأنّهم ضالّون وفاسقون (K26: 224-6) ويؤكّد أنّ اللّغة الجميلةَ للوَحْي كانت مختلفةً نوعيًّا عن كلام الشّعراء (K36 : 69 و 69:41). ولذلك شَعَر كثير من عُلماءِ الإسلام المتديّنين بكراهية للشعر، خاصّةً أنّ فنَّ الشعر العربيّ ازدهر في زمان الجاهلية قبْلَ ظهور النّبيّ، ولأنّ نظم الشّعر كان مرتبطًا بمِدَح الملوك والخلفاء والفُسّاق والسّلوك المنافي للدّين (الخمرة والمرأة والغناء) المسيطر في بلاطات الحكّام. لكن النّبيَّ لازمه شاعرٌ، هو حسّانُ بن ثابت، الذي وضع مواهبَه الشعريّة في خدمة الإسلام ؛ ومن هنا لم يستلزم اتّباعُ سُنّةِ النّبيّ رفضًا تامًّا للشعر. وهذه الفكرةُ، مجموعةً مع انفصال الرّوميّ المتزايد عن فَرْضيات التديّن والعِلْم الإسلاميَّيْن التقليديَّيْنِ وأحكامهما القَبْليّة، ومع الألَم النفسيّ الذي جلبه له فقْدُ شمس، محت مقاومتَه الشّعْرَ وهيّأت قناةً يمكن أن تنساب بها مواهبُه الإبداعيّة. وذلك مثلما يبيّنُ سلطان وَلَد (SVE 211- 12):

للإنسانِ مَيْلٌ ومحبّةٌ لكلّ ما هو من جنسه... ويُعْرَف كلُّ إنسان من غذائه؛ والغِذاءُ ضربان: ضَرْبٌ حِسّيّ وضَرْبٌ عقليّ. والحسّيُّ هو الخبزُ واللحمُ والماء وغير ذلك؛ والعقليُّ هي العلومُ والحكمة. وهكذا، لبعضهم مَيْلٌ إلى الفِقْه؛ ولبعضهم مَيْلٌ إلى المنطق؛ ولبعضهم مَيْلٌ إلى التفسير أو إلى دواوين العطّار وسَنائي، رحمةُ الله عليهما. ولبعضهم مَيْلٌ إلى دواوين شعريّة، مثل ديوان أنوري وظهير الفاريابيّ وغيرها. وكلُّ مَنْ لديه مَيْلٌ إلى دواوين أنوري والشّعراء الآخرين هو من أَهْل هذا العالَم، والماءُ والطّينُ مستوليانِ عليه؛ وكلُّ مَنْ لديه مَيْلٌ إلى دواوين سَنائي والعطّار وفوائد مولانا، قدّسنا اللهُ بسِرّه العزيز، التي هي لُبُّ اللُّبّ وزُبْدةُ كلام سنائي والعطّار، فهذا دليلٌ على أنّه من أهل القلب ومِنْ زُمْرةِ الأولياء.

ويميز سلطانُ وَلَد ميزًا واعيًا بين شِعْر الأولياء والشّعر الدّنيويّ، الأمرُ الذي يوحي بأنّه حتّى بعد وفاة الرّوميّ ربّما نُظِر إلى نَظْم الشّعر نظرةَ ازدراءٍ في بيئاتٍ خاصّة للصّوفيّة والعلماء. ويحاول سلطانُ وَلَد (SVE 53) أن يثبت أنّ شِعْرَ الأولياء ليس سوى شَرْحٍ لأسرار القرآن؛ ذلك لأنّ الأولياءَ قد محوا أنفسَهم ولم يعملوا إلّا بإلهام الحقّ، متنقّلين على الصّفحة كأنّهم أقلامٌ تمسك بها [١٧٥] يَدُ الحقّ. وبطريق التغاير، يتبيّن أنّ شعرَ الشّعراء هو ثمرةٌ لفِكَرهم وأوهامهم وتحريفاتهم، وهو يُنظَم من أجل لَفْت الانتباه إلى براعتهم وعظمة شأنهم. والشّعراءُ الدّنيويّون لا يدركون الاختلافَ بين شِعْر منظومٍ لتمجيد النّفس وشعرٍ منظومٍ لتعظيم الحقّ. شِعْرُ الأولياء يولَد من النُّور من عالَم السُّرور؛ مِثْل عيسى، يُحيي الموتى (SVE 54).

ويميزُ موحِّد بين مرحلتين في نَظْم الرّوميّ، العَقْدُ الأوّل المخصّص في الأعمّ

الأغلب للغزليّات والرّباعيات والسّنواتُ اللّاحقة المخصّصة للمثنويّ، الأمرُ الذي يعكس طُمأنينةً روحيّةً لم يظفر بها إلّا بعد تنفيسٍ catharsis عن فَقْد شمس (مُورَد في Fih 199):

في البَدْء عندما بدأتُ بنَظْم الشّعر كان الباعثُ الذي يدفعني إلى فِعْل ذلك قويًّا. في ذلك الوقت كان له تأثيراتُه والآنَ، إذ ضَعُفَ الباعثُ وخَمَدَ، ما تزال له تأثيراتُه. سُنّةُ الحقِّ تعالى أن يقوّي الأشياءَ في وقت الشّروق والابتداء، وتظهرُ له آثارٌ عظيمة وحِكَمٌ كثيرة. وفي حالة الغروب أيضًا تظلُّ التقويةُ نفسُها قائمةً.

كُسوفُ الشّمس

القصّةُ وفقًا لسُلطان وَلَد:

في استغراقٍ قويّ، عزَلَ الرّوميُّ نفسَه مع شمسٍ وأهملَ مُريديه وطلّابه. وكان حسدُهم، وفقًا لما يقول سُلطان وَلَد والأفلاكيُّ وسپهسالار، العاملَ الرّئيسَ في رحيل شمس. ويقول سلطانُ وَلَد (SVE 42) إنّ الرّوميّ وشمسًا كانا معًا في طمأنينةٍ لمدة عامٍ أو عامين قبْلَ أن يبدأ الحُسّادُ في نَشْر الشّائعات، سائلين لماذا يتجاهلهم الرّوميّ من أجل شخصٍ مثْل شمس، الذي لم يكن فقط أدنى من الرّوميّ، بل حتّى غيرَ مساوٍ لأقلّ واحدٍ منهم في المنزلة. ولم يعرفوا أصْلَه أو نسبَه (SVE 43). رأى مريدو الرّوميّ، وفقًا لرواية سلطان وَلَد، أنّ شيخهم يُظهِر كراماتٍ وعَدُّوه «مَظْهرًا للحقّ» ولهذا السّبب جعلوه مشهورًا وكسبوا له كثيرًا من المريدين بإكثار الحديث عن أعماله. فجاء شمسٌ وخرّب حَلْقتَهم الرّوحيّة، مانعًا إيّاهم من سَماع مواعظ الرّوميّ.

أيّ شخصٍ هذا الذي اختطف شيخَنا مِنّا مثلما يحمل جدولٌ قشّةً؟
أخفاه عن الخَلْق جميعًا فلا يجدُ أحدٌ علامةً لمكانه
لم نَعُدْ نرى وجْهَه ولا نجلسُ إلى جانبه مِثْلَ الأوّل
لا بدّ أنّه ساحرٌ ألقى تعاويذَ سِحْريّةً على شيخنا

(SVE 43)

وههنا نجد الإشارةَ الأولى إلى مقاصد المريدينَ قَتْلَ شمس، حيث يصف سلطان وَلَد عواطفَهم إزاءه بأنّهم متعطّشون لِدَمه.

لم يكنْ من شأن بعض [١٧٦] هؤلاء المريدين أن يلعنوا شمسًا وجهًا لوَجْهٍ، بل شحذوا خناجرَهم واستلّوها من أغمادها أمام عينيه. مثلما يعبِّر سلطانُ ولَد عن ذلك في منظومته:

كلُّهم كان يتساءل: متى يرحلُ عن المدينة أو يفنى من القَهْر

وبعد أن رحَلَ شمسٌ عن المدينة إلى سورية، كان الرّوميُّ ممتلئًا أسًى ومتميّزًا غيظًا من دون شكّ من هؤلاء المريدين. وبدلًا من أن يستأنف الرّوميّ برنامجَ تعليمه أو يقضي وقتًا أكثر مع مريديه، انسحب أكثر، وفقًا لسلطان ولَدَ (SVE 46)، الذي كان في أيّة حال في مخاضٍ شعريّ لتطبيق العَدْل على سلوك المريدين المستحقّ للشّجب من الوجهة الأخلاقية. وبعد أن تحقّقوا من خطأ أساليبهم، ذهبوا مرارًا إلى الرّوميّ قصدًا إلى التّوبة (SVE 46-7) ثمّ في النهاية أطفؤوا غضبه. وبسبب الاحترام الخاصّ الذي أكنّه الرّوميُّ لولَده، سلطان وَلَد، عَهَد إليه برسالةٍ إلى شمس اعتذر فيها اعتذارًا قويًّا عن سلوك هؤلاء المريدين ووعد بأنّهم أصلحوا أساليبهم. وهكذا أرسَلَ الرّوميُّ

سلطان وَلَد إلى دمشق ليعيد شمسًا إلى قُونِية.

أقنع سلطانُ وَلَد شمسًا بالعودة إلى قُونِية، وفي رحلة العودة، دعا شمسٌ سلطانَ وَلَد إلى امتطاء الجواد. فرفض سلطانُ وَلَد، لأنّه، كما يبيّن لنا، لم يشأ أن يدّعي لنفسه منزلةً مساويةً لمنزلة شمس، وهو حديثٌ أكّده شمسٌ في إشارات في «المقالات». طار الرّوميّ فرحًا بوصوله وكلُّ المشكّكين الذين أنكروا أنّ شمسًا كان القُطْبَ الرّوحيّ طلبوا وهم يذرفون الدّموعَ عفْوَه عنهم. قبِلَ شمسٌ عذْرَهم، وتحلّقوا حوله جميعًا، وجلس الرّوميُّ إلى جانب شمس. أدّوا جميعًا «السّماع» وحفلات الأُنس مبتهجين، ولبعض الوقت كان كلُّ شيء وفق ما يُرام، ثمّ قَبْلَ مضيّ وقتٍ طويل، في أيّة حال، عاد معظمُهم إلى أساليبهم في الحسد (SVE 48-50).

وعندما أدرك شمسٌ النفورَ في قلوبهم، أخبر سلطانَ وَلَد بأنّ المريدين شعروا بأنّ شمسًا غيرُ جديرٍ بالرّوميّ فأرادوا أن يمنعوه من حضور الرّوميّ (SVE 52):

أريـــدُ هـــذه المـــرّةَ الـــذّهـــابَ	على نحوٍ لا يعلم فيه أحدٌ أين أنا
فيغـدو الجميعُ عــاجـزين في طـلبــي	لا يعـطي أحـدٌ علامةً عنّي أبدًا
فتمـرُّ ســـنـونَ كثـيـرة على هذه الحـال	ولا يـجدُ أحـدٌ أثـرًا من غُباري
وعندما يطولُ العهدُ على غيابي يقولون:	«إنّ عـدوًّا قــتَــلَه يـقيــــنًا»
وكـــرّر هـــذا الكـــلامَ مـرّاتٍ عـديدة	وقَـــرّره مـــن أجــل التـأكيـد

قصّةُ غياب شمس وفقًا لسپهسالار:

وفقًا لما يقول سپهسالار (Sep 128)، بعد أن وَصَلَ شمسٌ إلى قُونيَة، بقي هو

والرّوميُّ يتحدّثان معًا في حجرة صلاح الدّين زركوب لمدّة ستة أشهر، من دون أن يسمحا لأحدٍ بالدّخول إلّا صلاح الدّين. لكنّه لا بدّ من أن نكون قد دخلنا في الزمن الأسطوريّ (الذي عبّرت عنه ميرسيا إلياد بتعبير ille tempore)، كما يشير إليه التأكيدُ المشدّدُ الذي يقولُ إنّه إبّان هذه المرحلة الممتدّة لم يأخذا طعامًا ولا شرابًا ولم يستجيبا للحاجات البشرية! وفي النهاية، خرجا من هذه الحجرة وشجّع شمسٌ الرّوميَّ على إجراء «السّماع» وبهذه الطريقة يعبَّر عن الحقائق والأسرار التي ناقشاها [١٧٧] في صورة رَقْص. وبعد هذه الجَلَسات، اقتصر الرّوميُّ مرّةً أخرى على شمس، ولهذا السّبب كان معظمُ طُلّاب الرّوميّ وأصحابه منقطعين عن حضوره، هذا الانقطاعُ تحمّلوه لبعض الوقت على أمل أن تعود الأشياءُ حالًا إلى وضعها العاديّ. ولكن عندما اتّضح أنّ مَرْهَمَ الزّمن لا يداوي هذا الجُرْح، بدأ الحسد يغلي في صدورهم وصمّموا بتأثير وساوس النّفوس على عصيان شيخهم. شتموا شمسًا (Sep 129)، الذي تحمّل الوضعَ بسبب محبّته لهم، حتى تجاوزت الجسارةُ الحدَّ، فصمّم على أن ينسلَّ من قُونِية بعيدًا عن عيني الرّوميّ ويتوجّه إلى دمشق.

وفي شأن رحيل شمس، يقدِّم الأفلاكيُّ تاريخَيْنِ مختلفين، الأمرُ الذي يبدو أنّه يعكس فسادَ تاريخٍ تقليديّ بعينه. ففي موضعٍ (Af 88)، يقول إنّه بعد أن أحدث حسدُ أهل قُونِية ـ الذين ظلّ أصلُ شمس ونواياه غيرَ واضحة عندهم ـ انشقاقًا وجدلًا، غاب شمسٌ في يوم الخميس الحادي والعشرين من شهر شوّال عام ٦٤٢هـ. وهذا يطابق الثاني والعشرين من شهر آذار عام ١٢٤٥م، الذي صادف في أيّة حال يومَ أربعاء وفقًا للتقاويم العالميّة. ومهما يكن، فإنّ الأفلاكيّ في موضع آخر (Af 629- 30) يجعل

العامَ ٦٤٣هـ الذي يزعم أنّه استند في تحديده إلى كلام الرّوميّ، الذي أملى هذه المعلومة على حُسام الدّين. ولأنّ هذا الخبر يقدَّم بالعربيّة، وكأنّه مقتبسٌ على نحو دقيق من مصدر مكتوب، يمكن أن نفترض أنّ هذا التاريخ الثاني أكثرُ دقّةً:

سافر المولى الأعزُّ الدّاعي إلى الخير، خُلاصةُ الأرواح، سِرُّ المشكاةِ والزّجاجةِ والمصباح، شمسُ الحقّ والدّين، مَخْفِيُّ نُور الله في الأوّلين والآخِرين، أطالَ اللهُ عُمرَه ولقّانا بالخير لقاءه، يومَ الخميس الحادي والعشرين من شهر شوّال سنةَ ثلاثٍ وأربعين وسِتّ مئة.

ويوافق هذا الحادي عشر من شهر آذار عام ١٢٤٦م، الذي هو في أيّة حال يومُ أحَدٍ وفقًا لجداول تحويل التقويم، في الوقت الذي كان فيه قمرُ الرّبع الأخير في المُحاق. ومن هنا، بدأ الطّورُ الأوّل من لقاء شمسٍ الرّوميَّ في التاسع والعشرين من شهر تشرين الثاني عام ١٢٤٤م ويرجَّح أنّه انتهى، بعد الإقامة لمدّة ٤٦٨ يوم، أو خمسة عشر شهرًا وخمسة وعشرين يومًا، في قُونِيةَ قبْلَ حلول فصل الرّبيع وأعياد السّنة الإيرانيّة الجديدة (النّيروز) مباشرةً، في عام ١٢٤٦م.

وبعد ذهاب شمس من قُونِيةَ، اختار الرّوميُّ الانقطاعَ والعزلةَ عن الأصحاب جميعًا. وقد سبّب هذا على نحوٍ واضح انشقاقًا بينهم، كما أنّ بعض المريدين حَزِنوا حزنًا شديدًا لانخداعِ شيخهم وللألمِ الذي جلبه له ذلك (Sep 129). وفي وقتٍ من الأوقات أرسل شمسٌ رسالةً إلى الرّوميّ من دمشق، ردّ عليها الرّوميُّ بأربع رسائل جوابيّة شِعْرًا (Af 701-3)، إحداها الغزليّةُ الآتية:

والله الــذي كــان منــذُ الأزَل حيًّا عــليمًا وقــديـرًا وقيّــومًــا
الــذي أشعلَ نــورُه شمـوعَ العشــق حتــى كُشِـف مئــةُ ألــفِ سِــرّ

الـذي بـأمرٍ واحـد منـه امتـلأ العَـالَمُ بالعاشق والعِشْق والحاكم والمحكوم

[١٧٨] في طلسمات شمس تَبْريز أُخفي كنزُ عجائبه [تعالى]

إنّنا منذ تلك اللحظة التي سافرتَ فيها انفصَلْنا عن الحلاوة مثل الشّمع

في كلّ ليلةٍ نحترق كالشّمع مُلازِمٌ للنّار، محرومٌ من العَسَل

في مُفارقة جماله لنا جسمُنا خَرِبٌ والرّوحُ فيه مِثْلُ البُوم

فاعطفِ العِنانَ إلى هذه الناحية وأغلِظْ من فِيلِ العيشِ الخُرْطوم(*)

من دون حضورِكَ لا يكون السّماعُ حلالًا مِثْل الشّيطان الذي طَرِب فرُجِمَ

لم يُقَلْ أيُّ غَزَلٍ من دونكَ إلى أن وصلَتْ تلك المشرِّفةُ(**) المفهومة

ثمّ ببركةِ سَماعِ رِسالتكَ نُظمت خمسُ غزليّاتٍ أو ستٌّ

جعَلَ اللهُ ليلَنا بكَ صُبحًا مضيئًا يا مَنْ بكَ فخرُ الشّامِ والأرمنِ والرّوم

لاحظْ أنّنا لو أخذنا كلامَ الرّوميّ بدلالته الحرفيّة هنا لوجدنا أنّ الجزء الكبير من الغزليّات التي تتفجّع لفراق شمس يرجع تاريخُه إلى المرحلة التي أعقبت اختفاءه الثاني.

وجديرٌ بالملاحظة أيضًا أنّ شمسًا نفسَه يشير إلى أنّ حلبَ هي مدينةُ منفاه، أمّا سلطانُ وَلَد (الذي يتابعُه يقينًا الأفلاكيُّ وسپهسالار) فيحدِّد دمشقَ، وهو تناقضٌ يحاول گلبينارلي (GB 147) أن يَحلّه بمخطوطةٍ مختلفة لـ «**مقالات**» شمس. ويقترح گلبينارلي أنّ شمسًا ربّما جاء من حلب لملاقاة سلطان وَلَد في دمشق، ولكن لو كان

* يُراد بهذا التعبير: اجْعَلْ عيشَنا سعيدًا هانئًا.

** أي الرسالة التي وصلت منه.

شمسٌ في حلبَ ورغبَ سلطانُ وَلَد في أن يأتي به إلى قُونِية لكان معقولًا أكثرَ أن يأتي سلطانُ وَلَد إلى حلب. لأنّ ذهابَ شمسٍ إلى دمشق من حَلَب للقاءِ سلطان وَلَد يُبعده عن قُونِية مِسافةَ مئتي كيلومِترٍ إضافيّةً [كذا]. ولعلّ شمسًا تسلّل من قُونِية إلى حلَبَ لكنّه خطّط للذهاب إلى دمشق لبعض الوقت، وهكذا مضى سلطانُ وَلَد ليلتقيه هناك. ومن ناحيةٍ ثانية، يقترح فروزانفر أنّه ربّما كان هناك رحلتان مختلفتان لشمس إلى سورية، إحداهما إلى دمشق والأخرى إلى حلب (FB 72 n.3). ومهما يكن، فإنّ التناقضَ بين ما يخبرنا به شمسٌ وما نجده عند سلطان وَلَد والأفلاكيّ وسپهسالار، يعكس مرّةً أخرى استحالةَ الاعتماد على مصادر كُتّاب المناقب في الظفر بتواريخ وحقائق دقيقة.

وفي مباركةٍ وتَوَقُّعٍ مُجَدَّدَيْنِ، تبنّى الرّوميُّ مرّةً أخرى التأمّلَ الموسيقيّ، وأغدق محبّتَه على مجموعة المريدين التي لم تشارك في مؤامرة اقتلاع جذور شمس، متجاهلًا تجاهلًا تامًّا أولئك المتورّطين في المكائد (Sep 129). ويظهر أنّ سپهسالار (30-129) يعتمد على سلطان وَلَد في هذا الجزء من الرّواية، عندما يقتبس من كتاب سلطان وَلَد المسمّى **«ابتدانامه»**. ومهما يكن، فإنّ المتآمرين تابوا أخيرًا عندما وجدوا أنفسَهم منقطعين انقطاعًا تامًّا عن جَناب الرّوميّ. مُريديّ الرّومي [١٧٩] كلّهم اجتمعوا معًا وناشدوا سلطانَ وَلَد أن يرأسَ وفدًا إلى دمشق لإعادة شمس. زوّده بالنفقات وحمّلوه تَقْدِمَةً من فضّة وذهب لشمس، وزاد الرّوميُّ نفسُه الغزليّةَ المستشهَد بها قبْلُ. ويقول لنا سپهسالار (131) إنّ فريق البحث وصَلَ إلى دمشق وفتّشَ لعدّة أيّام حتّى استطاعوا العثور عليه، لأنّه قد أخفى مرّةً أخرى منزلتَه الرّوحيّة عن النّاس. فسجدوا له وقبّلوا

يديه وأسلموه النقودَ ورسالة الرّوميّ. فضحك شمسٌ بلطف وقال: «لماذا يغرينا بالفضّة والذّهب؟ ـ إنّ طلَبَ مولانا المحمّديّ السّيرة كافٍ لنا. وكيف يمكنني تجاوزُ كلامه؟» (Sep 131- 2).

ولعلّ الرّوميَّ حاول أن يرشو شمسًا من أجل العودة، لأنّه يحضّ في غزليّةٍ على أن يذهب أصحابُه ويعيدوا إليه حبيبتَه: أعيدوا إليَّ ذلك الصَّنمَ [المعشوق الفتّان] الفارَّ بالأغاني الحلوة والمبرّرات الذهبيّة، أرجعوا ذلك القمرَ الفتّان الجميلَ اللقاء إلى هذا المنزل. فإذا وعَدَ بأنّه سيأتي في وقتٍ آخر،فإنّ وعودَه كلّها مَكْرٌ، وهو يخدعكم (D 163).

وعلى امتداد عدّة أيّام أدّوا السّماعَ المُبهج ثم قفلوا إلى قُونِية، وكان سلطانُ ولَد يمشي في ركابه لأنّه، كما يُوضِح سلطانُ وَلَد، كيف يمكنه، وهو العبدُ، أن يركب في حضرة مِثْل هذا الملِك؟ وعندما وصلوا إلى مكانٍ قريب من قُونِية، خرجَ الرّوميُّ بصُحبة «كلّ الأكابر والأعاظم» في المدينة لاستقبال شمسٍ ولقائه. وقد مدَحَ شمسٌ سلطانَ وَلَدَ في حضور الرّوميّ لتواضعه وسَرَّ هذا الرّوميَّ سرورًا عظيمًا (Sep 132)، ولعلّ ذلك يرجع في شطرٍ منه إلى أنّ موقفَ سُلطان وَلَد وعلاء الدّين (أو علاء الدّين)، وهو ابنُ الرّوميّ الآخر، من مكيدة إبعاد شمسٍ لم يكن واضحًا.

قُونِيةُ تنعم من جديد بدِفْء شمس:

يحدِّد گلبينارلي (GB 148)، الذي لا يذكر مصدرًا لذلك، تاريخَ عودة شمس إلى قُونِيةَ بالثّامن من شهر أيّار عام ١٢٤٧م (المحرَّم ٦٤٥هـ). أمّا فروزانفر (FB 70 n.3) فيقدّر التاريخَ، في أيّة حال، بوقتٍ ما من شهر نيسان عام ١٢٤٧م (ذي الحجّة ٦٤٤هـ).

ومن ناحيةٍ أخرى، يقولُ لنا شمسٌ إنّه أخذ معه إلى حلب مبلغًا يتراوح بين ٣٠٠ و ٥٠٠ درهم (لا يبدو أنّه يحسب حسابًا دقيقًا)، ولم يدفع إلّا سبعةَ دراهم من أجل استئجار حجرته. وهذا المبلغُ كان كافيًا له لكي يُنفقَ لما يقربُ من سبعة أشهر (Maq 359). وإذا كان شمسٌ غادر قُونِيةَ في آذار من عام ١٢٤٦م، وكان هذا المقطعُ من **«المقالات»** يشير حقًّا إلى الغياب الطّويل الأوّل لشمس، فإنّ سبعةَ أشهر أو ثمانيةً بعد ذلك ستأتي بنا إلى شهر تشرين الأوّل أو تشرين الثاني من عام ١٢٤٦م، برغم أنّنا لا نستطيع أن نحكم بأنّ شمسًا اتّخذ عندئذٍ حِرْفةً ليعيل نفسَه لعدّة أشهرٍ إضافيّة. وفي الأحوال كلّها، وأيًّا كان التّاريخُ الدّقيق، أُجريت الاحتفالاتُ احتفاءً بعودة شمس لعدّة أيّام (Sep 132)، ولعلّه في إحدى هذه المناسبات أنشد الرّوميُّ أبياتًا من هذا القبيل (D 633):

جاءَ شمسي وقمري، جاء سمعي وبَصَري

جـاء فِضِّـيُّ صـدري، جـاء مَعْـدِنُ ذهبـي

جـاءَ سُـكْرُ رأسـي، جـاء نورُ نظري

وإن شـئتَ شـيئًا آخَر، جاء ذلك الشـيءُ الآخَر

[١٨٠] جاءَ قاطعُ طريقي، جاء كاسِرُ توبتي

ذلك الذي هو يوسفُ الفضّيُّ الصّدر، جاء إليّ على حِينِ غِرّة

هذا اليومُ أحسنُ من الأمسِ، يا مؤنسيَ القديم

البـارحةَ كنتُ ثمِلًا لأنّه جاءني خبرٌ منه

الذي بحثتُ عنه البارحةَ والمصباحُ بيدي

جـاء اليـومَ إلى يدي مثل الزهرة الـبرّيّة

ويوضح سلطانُ وَلَد في كتابه «ابتدانامه» أنّ عظماءَ قُونِيَةَ (من شيوخٍ وصُدورٍ وكبار) ومُريدي الرّوميّ لم يستطيعوا اكتشافَ عظمة شمس: «لا نرى فيه شيئًا، فكيف يستطيع أن يجعلَ عزيزًا كهذا وضيعًا؟» (GB 141- 2). ويبيّن الرّوميّ لمريديه في أحد مجالس وعظه أن لا وسيلةَ لديه لإقناعهم بمنزلة شمس وأهليّته للعشق (Fih 88):

لا يستطيعُ أيُّ عاشق أن يذكر سببًا لجمال معشوقه؛ وليس في مقدور أحدٍ أن يضع في قلب العاشق سببًا دالًّا على بُغض المعشوق. وهكذا صار معلومًا أنّه لا شأن للسّبب هنا؛ ههنا لا بدّ من وجود طالبِ العشق.

أمّا شمسٌ فقد أدرك، من ناحيته هو، أنّ إظهار السّرور وتأكيدات المريدين محبّتَه لم يكن مبعثُها إلّا اليأس (Maq 72):

... كانت لديهم غيرةٌ «لو كان غيرَ موجودٍ، لكان مولانا سعيدًا معنا». الآنَ الكُلّ له. جرّبوا ذلك فكان الأمرُ أسوأَ، ولم يحصلوا من مولانا على مواساة وعزاء. وما كان موجودًا في البَدْء لم يبقَ أيضًا. وتلك الكراهيةُ التي كانت تتحرّك فيهم إزاء شمس لم تبق أيضًا. والآنَ صاروا سعداءَ ويُظهِرون لي التكريمَ ويقدّمون الدّعاء.

ويشعر موحّد (Mov 156) بأنّ شمسًا قد اختفى مستجيبًا استجابةً محسوبةً لتواقحات مريدي الرّوميّ وهذياناتهم، ومعطياً الرّوميَّ الوقتَ لكي يفكّر ويختار بين محبّته لشمسٍ ورغبته في إرضاء مريديه أو الاحتفاظ بسُمعته. ونجد الرّوميَّ (Fih 89) يقول لمريديه على نحو أكثر تفاؤلًا:

هذه المرّةَ ستجدون في كلام شمس الدّين استمتاعًا أكثر. ذلك لأنّ شراعَ سفينة وجودِ الإنسانِ الاعتقادُ. عندما يكون الشّراعُ موجودًا تأخذه الرّيحُ

إلى مكان عظيم، وعندما لا يكون هناك شراعٌ يكون الكلامُ ريحًا لا معنى له.

آثَرَ الرّوميُّ في ظلّ هذه الظروف شمسًا على مريديه، وتعهّد بملازمته أيًّا كانت الظروف، محصِّنًا نفسَه من اعتراضاتهم (D 2179):

خُذْ جامَ العِشْق وامضِ واعرفِ المعشوقَ الحقيقيّ وامضِ
كُنْ شرابًا لألاءَ الصّورة لطيفًا وصافيًا مِثْلَ الرّوح، وامضِ
إنّ نظرةً واحدةً إليه تَعْدِل مئةَ حياة فابذلِ الرّوحَ واشترِ الأحسنَ، وامضِ
وإذا رأيتَ ذلك الفضّيَّ الجسَد فادفعِ الفضّة، وارمِ الهِمْيان، وامضِ
وإذا بكى عليكَ العالَم، فماذا يضيرك؟ انظر إلى القمر الضاحك، وامضِ
[١٨١] وإن قالوا: «أنتَ منافقٌ ومُدَّعٍ» فقُلْ: «أنا هكذا، وأسوأ بمئتي مرّة»، وامضِ
وامتنعْ عن الحديث مع الخَلْق تمامًا وضَعْ سُكّرَ شفته على أسنانكَ، وامضِ
وقُلْ: «ذلك القمرُ لي، والباقي لكم لا أريدُ حياةً ولا أملاكًا» وامضِ
مَنْ ذلك القمرُ؟ إنّه المولى شمسُ تَبْريز فادخلْ في ظلّ ذلك السّلطان، وامضِ

ولو أنّ سلطان وَلَد لم يذهب هو نفسُه لإعادة شمس، لكان أكثر ترجيحًا أن لا يعود (Maq 118):

عندما كنتُ في حلبَ، كنتُ منشغلًا بالدّعاء لمولانا. كنتُ أدعو مئاتِ الأدعية وأستحضرُ في ذهني الأشياءَ المثيرة للمحبّة، وأنفي عن خاطري كلَّ شيء يُضعف المحبّة. لكنّه لم يكن لديّ العزمُ على المجيء.

كان الرّوميّ، شأنُه شأنُ شمس، توّاقًا إلى الصّراحة والتحرّر من الشّكليّات الاجتماعيّة التقليديّة في علاقاته (Fih 89):

كم هو جميلٌ أن لا يكون بين العاشق والمعشوق أيُّ تكلُّف! هذه الصّوَرُ من التكلّف جميعًا من أجل الغرباء؛ وكلُّ شيءٍ غير العشقِ حَرامٌ [على العاشق والمعشوق].

الفِطامُ: كُلْفةُ أن يكون الإنسان مُريدًا

برغم أنّ ظهور شمس أحدث تغييرات كبيرة في نمط حياة الرّوميّ اليوميّة وفي علاقته مع مريديه، يبدو أنّ حالة العُزْلة المطلقة التي يتحدّث عنها سلطانُ وَلَد وسپهسالار مبالَغٌ فيها إلى حدّ كبير. ومن حكايةٍ قدّمها الأفلاكيّ (Af 121-2)، يظهر أنّ الرّوميَّ لم يتوقّف عن الظّهور في المجامع تمامًا. ففي لقاءٍ لعُلماء الدّين في قُونِيَةَ عُقِد في مدرسة جلال الدّين قرطاي التي بُنيت حديثًا، جلس شمسٌ في أسفل الجَمْع. أمّا الرّوميُّ، الذي جلسَ في وسط الجمع، فقد سُئِل سؤالًا فلسفيًّا: «الصَّدْرُ، أيُّ مكانٍ يُحدَّد له؟». فأجاب الرّوميُّ بأنّ مَقْعَد صَدْرِ العُلماء في وسَطِ الصُّفّة، ومَقْعَد صَدْرِ العُرفاء في زاوية الحجرة، ومَقْعَد صَدْرِ الصّوفيّة بجانب الصُّفّة، وفي مذهب العشّاق مَقْعَدُ الصدر إلى جانب الحبيب. قال الرّوميُّ هذه الكلمةَ، ونهَض وجلس إلى جانب شمس الدّين.

حكايةٌ أخرى مصدرُها الأفلاكيّ (683) جعلت شمسًا يجلس خارجَ حجرة الرّومي، يضبطُ الدّخولَ إليه. وكان شمسٌ يسأل كلَّ المريدين الذين يطلبون مقابلةَ الرّوميّ ماذا جلبوا معهم من هدايا على سبيل الاعتراف بالجميل قبْلَ أن يقرّر السّماحَ لهم بالدّخول إلى حضرته. وفي أحد الأيّام سأل زائرٌ شمسًا: «ماذا جلبتَ أنتَ شُكرانًا حتّى تطلب منّا أن نأتي بشيء؟» فأجاب شمسٌ: «قدّمتُ نفسي؛ جعلتُ رأسي فداءَ

لطريقه». وهذه [١٨٢] القصّةُ لها طابعُ الحقيقة ويقينًا لو أنّ شمسًا عملَ حاجبًا أو منظِّمَ دخولٍ إلى الرّوميّ لسبّبت هذه الصّدامات قَدْرًا كبيرًا من الاستياء.

وبرغم أنّ المريدين عابوا شمسًا، سرًّا وعلانيةً، يتراءى أنّ عاملًا آخر دخلَ أيضًا في تصميمه على مغادرة قُونِية. ويقول لنا الأفلاكيُّ (615) إنّه في تَبريز كان شمسٌ معروفًا بـ «شمس الطيّار» (شمس پرنده ـ بالفارسيّة)، ويبدو أنّ الأفلاكيَّ يفهم من ذلك أنّ شمسًا كان يُسافر كثيرًا، كثيرَ التّرحال، أو أنّه كان «يطوي الأرض» (طيّ زمينه داشته ـ بالفارسيّة). وإلى حدٍّ ما، علينا أن نفهم من صفة «الطيّار»، كما يشير موحِّد (81)، أنّ شمسًا كان يُعَدُّ عارفًا ـ طيّارًا، في مقابل «زاهِدٍ» ـ أيّ سيّار أو مسافر ـ وهو تمييزٌ مصطلحيّ لاحظه السَّرّاج في كتابه «اللُّمَع» في شأن الأنواع المختلفة للسّالكين على الطّريق الصّوفيّ. ويستشهد السّرّاجُ بكلام أبي يزيد البسطاميّ عندما يشبِّه الرّحلةَ الرّوحيّة بطيران الطّائر أو الرّوح، وكرّر العطّارُ هذه القصّةَ في كتابه **«تذكرة الأولياء»**. ويبدو أنّ الرّوميَّ أيضًا يشير إلى هذا (M 5: 2189, 2191- 2):

سَيْرُ العارفِ في كلّ لحظةٍ نحوَ عرشِ الملِك
وسَيْرُ الزّاهدِ في كلّ شهرٍ طريقٌ مسيرتُه يومٌ واحد
للعِشْـقِ خمسُ مئةِ جناحٍ،وكلُّ جناحٍ
يمتدّ من فوق العرش إلى أسفلِ الثّرى
الـزّاهِـدُ الـوَجِلُ يتقدّم سائرًا على قَدَمَيْه
والعُشّاقُ أسرعُ طيرانًا من البرق والهواء

وبرغم أنّ شمسًا يروي مرّتين قصّةَ رجلٍ استبدّت به النّدامةُ على حين غرّة فترك

زوجتَه خلفَه ومضى إلى الحجّ أو الطّلب الرّوحيّ (Maq 264,228)، لا ينبغي أن نتصوّر أنّ شمسًا ترك الرّوميَّ لمجرّد الطّيران أو السّفر. لم يكن السَّفَرُ المرتجَلُ عند المسافرين على طريق الفقر الرّوحيّ غيرَ معروفٍ، وانقطاعُ المريدِ عن مرشده الرّوحيّ بعد مرحلةٍ محدّدة كان يُعتقَدُ أنّه يُوصِلُ القوّةَ الذاتيّةَ والاعتمادَ على النفس لدى المريد إلى الإثمار والنُّضجِ. ويبدو أنّ شمسًا أرادَ أن ينفصل عن الرّوميّ لأسبابٍ مشابهة، لكنّه لم يستطع أن يرسلَ الرّوميَّ بعيدًا، بسبب وَضعِ الرّوميّ المتمثّل في كونه مدرِّسًا ولديه حَلْقةُ مريدين. وبدلًا من ذلك، ترك شمسٌ الرّوميَّ. مثلما بيّن شمسٌ ذلك إثر عودته الأولى من سورية إلى قُونية (Maq 163- 4):

سيكون أمرًا طيّبًا إذا ما استطعتَ أن ترتّب الأمرَ على نحوٍ لا أحتاج فيه أنا إلى السّفر من أجل ارتقائك وصلاح أَمْرِك؛ ذلك لأنّ هذا السَّفَرَ الذي سافرتُه يكفي لإصلاح أَمْرِك. فلستُ في مَعْرِض أن آمُرَك بالسّفر؛ وهكذا أنا الذي أكون مضطرًّا إلى السَّفَر بقَصْد صلاحِ أَمْرِك؛ ذلك لأنّ الفِراق يجعل الإنسانَ حكيمًا. ففي الفِراق يسألُ الإنسانُ نفسَه: «هذا القَدْرُ من الأمرِ والنّهي كان شيئًا صغيرًا؛ لماذا لم أنفِّذْهما؟ كانا شيئًا سهلًا مقارنةً بمشقّة الفِراق».

من أجل تحسين أَمْرِك وصَلاحِ شأنك، أسافِرُ خمسين مرّةً. وسفري كلُّه من أجل ارتقائك. وإلّا فلا اختلافَ عندي بين أن أكون في الأناضول أو الشّام، في الكعبة أو في إستانبول، إلّا أنّ الفِراق قَطْعًا ينضجُك ويهذّبك.

يتحدّث الرّوميّ أيضًا عن الفِراق الذي باعثُه التهذيبُ في غَزَليّةٍ عربيّة (D 319):

[١٨٣] أمسي وأُصبحُ بالجوى أتعـذّبُ — قـلبـي على نار الهوى يتقلّبُ
إنْ كنـتَ تَهـجُـرني تُهذّبنـي بـه — أنتَ النُّهى، وبِلاكَ لا أتهذّبُ
ما عِشْتُ في هذا الفِراقِ سُوَيْعةً — لو لا لقـاؤكَ كلَّ يـومٍ أرقـبُ
إنّي أتـوبُ منـاجيًـا ومُنـاديًـا — فأنا المسيءُ لسيِّدي والمُذْنـبُ
تبريزُ جلَّ بشَمْسِ دينِ سـيّدي — أبكي دَمًا ممّا جنيتُ وأشـربُ

وداعًا لك:

إذا كان الرّوميُّ خارجًا عن طوره أسَفًا لفِراق شمس، فإنّ شمسًا ظلّ على نحوٍ واضحٍ غيرَ منزعجٍ من المرحلة الأولى لابتعاده عن الرّوميّ:

إذا كنتَ حقًّا لا تستطيعُ مرافقتي، فلستُ مباليًا بذلك. لم أكن منزعجًا من فراق مولانا، ولا وِصالُه يأتي لي بالسعادة. سعادتي تأتي من داخلي وشقائي يأتي من داخلي. والآنَ، العيشُ معي صَعْبٌ (Maq 757).
عندما جئتُم [سلطانَ وَلَد وآخرين] إلى حلَبَ، هل رأيتمُ أيَّ تغيّر في لوني؟ حتّى لو كان الفِراقُ لمئة سنة، لن يتغيّر الأمر. (Mov 151)، ويستشهد خطأً بـ «المقالات» ص٧٤٩).

حاول مريدو الرّوميّ، ربّما بسبب إحساسهم بالذّنب لما قاموا به من إبعاد شيخهم عن شمسٍ وجَعْله غيرَ قابلٍ لأن ينسى فِعْلتَهم، أن يُدخلوا السُّرورَ إلى قلبه بأمَلٍ مزيَّفٍ بأنّهم قد رأوا شمسًا. في الفَصْل العشرين من «فيه ما فيه» (Fih 88)، يشتم الرّوميُّ أولئك الذين يزعمون أنّهم رأوا شمسًا:

هؤلاء الناسُ يقولون: «رأينا شمسَ الدّين التّبريزيّ» أيّها السّيدُ رأيناه. يا أخا الزّانيةِ، أين رأيتَه؟ مَنْ لا يستطيعُ أن يرى جملًا على السَّطْح يقول: «رأيتُ

سَمَّ خياطٍ [ثقب إبرة] وسلكتُ فيه خيطًا»

ويكرِّر التّوبيخُ على نحو أكثر لطفًا في الشّعر:

مَنْ قال: «رأيتُ شمسَ الدّين» اسألْه: «أين الطّريقُ إلى السّماء؟»
لا تدخُلْ في هذا البحر من دون أَمْر البحر ألا تخافُ؟ - أينَ الضّمانُ لك؟

(D 2186)

مِنْ بعيدٍ رأى شمسَ الدّين؟ فخر تَبريزَ وحَسَد الصّين
ذلك الذي هو عَيْنٌ ومصباحٌ للسّماء ذلك المحيي للأرض
واللهِ، إنّه لا خبَرَ عنه حتّى عندَ جبريلَ المقدَّس الأمين

(D 117)

غروبُ الشّمس:

[١٨٤]بعد عودة شمسٍ، كما يخبرنا سپهسالار (Sep 133)، عاد هو والرّوميُّ إلى مناقشاتهما الحادّة. ثمّ بعد مضيّ بعض الوقت طلبَ شمسٌ يدَ كيمياء، وهي فتاةٌ جميلةٌ على قدرٍ من الحشمة كانت قد رُبّيت في بيت الرّوميّ. قبِلَ الرّوميُّ الأمر بِسرور واقترنا في الشّتاء (Sep 133)، ويمكن افتراضُ حصولِ ذلك في تشرين الثاني أو كانون الأوّل من عام ١٢٤٧م. ومن عدم التّوفيق أنّ كيمياء لم تعش طويلًا بعد الزّواج. والظّاهرُ أنّها ذهبت للفُرجة في الحديقة من دون إذن شمس في أحد الأيّام وبُعيد العودة شعرت بالمرض ووافتها المنيّةُ (Af 641- 2). ومما جعل دخولَ شمسٍ في عائلة مولانا صعبًا أيضًا عداوةُ علاء الدّين، الذي ربّما كان حسَدُه راجعًا إلى أيّ واحدٍ من أسباب كثيرة

هي: إمّا لأنّ شمسًا اقترح أنّ علاء الدّين يمكن أن يتعلّم شيئًا منه، وإمّا لأنّ سلطانَ وَلَد ظفر بقدرٍ أكبر من الثّناء والاهتمام، وإمّا لأنّ علاء الدّين أمّل أخيرًا أن يخلُف والدَه، لكنّه بوجود شمس ثبت أنّ ذلك مستحيل. ويذهب گلبينارلي، اعتمادًا على مخطوطات **«المقالات»**، إلى القول إنّ شمسًا هدّد علاء الدّين (GB 149- 50)، وهو أمرٌ ممكنٌ تمامًا لأنّ علاء الدّين لم يقبل وجودَ شمس. وبدأت مجموعةٌ من أتباع الرّوميّ بنشر اتّهامات تقول إنّ شمسًا حطّ علاءَ الدّين في نظَر والده وفي احترامه في البيت. كان هذا الوضعُ خافيًا على الرّوميّ، لكنّ شمسًا أشار إلى الوضع في حديثٍ مع سلطان وَلَد وحذّر من أنّه في هذا الوقت سيغيب على نحوٍ لا يجد فيه مخلوق أيَّ أثرٍ له (Sep 134; SVE 52).

بعد ذلك مباشرةً توارى شمسٌ عن الأنظار؛ وفي صباح أحد الأيّام جاء الرّوميُّ إلى المدرسة وإذ وجد حجرةَ شمسٍ فارغةً اندفع لإيقاظ سلطان ولَد وصاح: «انهضْ واطلبْ شيخكَ». وقد نَظَمَ الرّوميُّ غزليّاتٍ كثيرة إبّان مرحلة البحث التي أعقبت ذلك وقطع اتّصالَه بكلّ أولئِكَ الذين خطّطوا لإيذاء شمس. وفي النهاية رتّب الرّوميُّ للذهاب مع خُلَّص مريديه جميعًا إلى دمشق، حيث أقاموا هناك مدّةً باحثين عن شمس. ومن دون نجاحٍ، قفلوا في نهاية الأمر (Sep 134).

ويروي سلطانُ وَلَد أنّ الرّوميّ باشر رحلةً ثانيةً بعدَ سنوات قليلة (SVE 61)، ويظهر أنّ ذلك حصل بعد أن كان قد اختار صلاحَ الدّين خليفةً له (GB 163)، ويشير سلطانُ وَلَد إلى أنّ مدّة إقامة الرّوميّ في دمشق في هذه الرّحلة استمرّت عدّة سنواتٍ وأشهر (FB 87). وتبعًا لذلك ينبغي أن تكون الرّحلةُ الأولى للبحث عن شمس قد

حدثت في وقتٍ بين اختفائِه في أواخر عام ١٢٤٧م أو ١٢٤٨ تقريبًا، وربيع عام ١٢٤٩م. ولأنّ الأفلاكيّ يقرّر أنّ الرّوميّ أمضى مدّةَ عشر سنوات مع صلاح الدّين زركوب، الذي وافتْه المنيّة في عام ١٢٥٨م، حتّى إن كان گلبينارلي مُصيبًا في أنّ الرحلة الأخيرة في طلب شمسٍ حدثت بعد أن كان الرّوميُّ اختار صلاحَ الدّين مرآته الرّوحيّة، في مستطاعنا أن نخمّن أنّه في عام ١٢٥٠م أو نحو ذلك، أي بعد اختفاء شمس بثلاث سنواتٍ، يئس الرّوميُّ من العثور على شمس مرّةً أخرى.

وبعد أن أخفق هذا البحثُ الثاني في العثور على أيّة علامةٍ لشمس، حقّق الرّوميُّ أخيرًا نوعًا من التّنفيس catharsis. ويروي لنا سلطانُ وَلَد (SVE 61):

[١٨٥] قال: «عندما أكونُ أنا هو، عمَّ أبحثُ أنا عينُه، أأتحدّث عن نفسي إذًا؟»

إنّ وصْفَ حُسْنِه الذي كنتُ أُكثِر منه كان عينَ حُسْني ولُطْفي

كنتُ أبحثُ عن نفسي يقينًا مِثْل الخمرة الجائشة في الدّنّ

وفي إشارةٍ إلى حديثٍ نبويّ شهير، لم يجد الرّوميُّ أخيرًا وصالَه العِرْفانِيّ في شمس، بل في داخل نفسه:

مَنْ عرفَ نفسَه عرفَ ربَّه وعرفَ كلَّ ما قالَهُ الأنبياء

وقد حان الوقتُ الآن لكي يستأنفَ الرّوميُّ عمَلَه مدرِّسًا ومؤلِّفًا.

قَتْلٌ في غاية البشاعة؟

مثلما رأينا قبْلُ، يروي سلطانُ وَلَد وسپهسالار كلاهما أنّ شمسًا هدّد بأن يختفي من قُونِية اختفاءً دائمًا. وقد كان سلطانُ وَلَد، الذي كتبَ روايتَه بعد ثمانية عشر عامًا من وفاة الرّوميّ، وسپهسالار، الذي كتبَ بعد أربعين عامًا تقريبًا من وفاة الرّوميّ،

شاهدَيْن على هذا الوضع المكشوف، برغم أنّ أيًّا منهما لا يذكر أيَّ شيءٍ عن القَتْل. وقد ذهب الرّوميّ مرّتين للبحث عن شمس في سورية (الشام)، وفكّر بالذهاب مرّةً ثالثة، وهكذا لم يستطع أن يصدّق يقينًا بأنّ شمسًا قد قُتل.

وبرغم ذلك، فإنّ إشاعةَ قَتْلِ شمس، التي بدأها الأفلاكيّ وتواصلت في مصادر أُخَر، عَرَضَها في قالبِ علميّ محمّد أُونْدِر وعبد الباقي گلبينارلي وآخرون معتمدين على المصادر الثانوية التّركية، خاصّةً شِيمل (كذلك إلياس في OxE 77). ويحدّد گلبينارلي (GB 155) تاريخَ «استشهاد» شمس بالخامس من شهر كانون الأوّل من عام ١٢٤٧م، لكنّه يحاول أن يثبت أنّ الرّوميّ لم يكتشف حقيقةَ أنّ شمسًا قُتِل إلّا بعد مضيّ عدّة سنوات (GB 163- 6؛ وهي مناقشةٌ ضعيفةٌ معتمدةٌ على إلماعاتٍ مجازيّة في غزليّات مولانا). ووفقًا لهذا الرأي، اختار الرّوميُّ أن يُبقي هذه الواقعةَ في الخفاء. وقد طمسَ سلطانُ وَلَد وسپهسالار، مقتفيَيْنِ أثرَ الرّوميّ، هذه المسألةَ، مُنْكِرَينِ «الوقائع» إلى نهاية حياتهما، بل بعد مدّة طويلة من وفاة الرّوميّ. فما الدّافعُ الذي يمكن أن يكون قد دفعهما إلى إخفاء هذه المعلومة؟

يشير الأفلاكيُّ إلى ابنِ الرّوميّ، علاءِ الدّين (١٢٢٥– ٦٢م تقريبًا)، في شأن قَتْل شمس (Af 766) في عام ١٢٤٧م (Af 686). وفي أحد المواضع يروي الأفلاكيّ على نحوٍ لا يمكن تصديقُه تمامًا أنّ الرّوميّ تلقّى قَتْل شمسٍ بالتسليم لإرادة الحقّ (Af 684- 5)، مستشهِدًا بالقرآن: «اللهُ يفعلُ ما يشاءُ» و «إنّ الله يحكُمُ ما يريدُ». أمّا الأفلاكيّ (766,686) فيشير أيضًا إلى أنّ الرّوميّ تبرّأ من علاء الدّين وأنّه بعد أن مات علاءُ الدّين بـ «حمّى محُرقة وعِلّة عجيبة» في عام ١٢٦٢م «لم يحضُرْ جنازتَه ولم يُصلِّ عليه». ومهما يكن، فإنّ رواياتِ

الأفلاكيّ تعكس اختلافًا واضطرابًا في شأن هذا القَتْل، ذلك لأنّه لا أحدَ واقعيًّا يرى شمسًا يموت. وبدلًا من ذلك، بعْدَ أن يُجرح شمسٌ يختفي على نحوٍ شبيه بالمعجزة (Af 684)، وهكذا يخبر الأفلاكيُّ عن غَيْبة شمسٍ واستراره، الذي يحدّد تاريخَه بـ «يوم خميس في عام ٦٤٥هـ»، وهو تاريخٌ يمكن أن يطابق أيَّ وقتٍ بين التاسع من أيّار عام ١٢٤٧م، أوّل خميس في ذلك العام، والثالث والعشرين من نيسان، عام ١٢٤٨م.

ويستمدّ گلبينارلي تاريخَه لـ «استشهاد» شمس (الخامس من كانون الأوّل، عام ١٢٤٧م/ الخامس من شعبان عام ٦٤٥هـ) من روايةٍ في الأفلاكيّ (2-641) لحقيقة أنّ شمسًا ذهب إلى دمشق مرّةً [١٨٦] أخرى بعد أسبوع من وفاة كيميا، في شعبان من عام ٦٤٤م. وبرغم أنّ هذا يوافق شهْرَ كانون الأوّل من عام ١٢٤٦م، يعتقد گلبينارلي (GB 155- 6 n.1) أنّ الأفلاكيّ، أو ناسخًا نسَخَ النّص، أخطأ في كتابة العام، الذي ينبغي أن يكون ٦٤٥هـ الموافق لكانون الأوّل من عام ١٢٤٧م. ومن العجيب تمامًا أنّ گلبينارلي لا يجد صعوبةً في بيان الأفلاكيّ الصّريح (الذي لا يمكن تفسيره بعيدًا بأنّه خطأ كاتب) الذي يذهب إلى أنّ شمسًا انطلق إلى دمشق في هذا التّاريخ، أي بعْدَ أسبوعٍ من وفاة كيميا. ويأخذ موحِّد، من ناحية أخرى، كلامَ الأفلاكيّ حرفيًّا ويعتقد أنّ شمسًا قام برحلة ثانيةٍ إلى دمشق في شعبان من عام ٦٤٤هـ الموافق لوقتٍ يقع بين منتصف كانون الأوّل من عام ١٢٤٦م، ومنتصف كانون الثاني من عام ١٢٤٧م.

ويقترح گلبينارلي (GB 156) فكرةَ أنّ علاء الدّين ربّما وبّخ شمسًا بسبب وفاة كيميا، التي ربّما كان علاءُ الدّين أحبّها سِرًّا ،وهي فكرةٌ مبنيّةٌ على قدر كبير من الحَدْس والتخمين طبعًا. ويؤثر گلبينارلي (GB 168) أن يقدِّم شهادةَ الأفلاكيّ في شأنِ تبرُّؤ

الرّومي من علاء الدّين وعَدمِ ظهوره في جنازته دليلًا على أنّ الرّوميّ في ذلك الوقت، بعد خمسة عشر عامًا من اختفاء شمسٍ، علم بقَتْله. وبرغم أنّ الرّوميّ على نحوٍ افتراضيّ كان لديه بيتٌ شعريّ استغفاريّ من المثنويّ (2:335) مكتوبٌ على حجر قبر علاء الدّين (Af 523)، شعَرَ بأنّ شمسًا غفَرَ له في الآخرة. وهذه القِصَصُ ذاتُ نكهة رمزيّة خاصّة بها، وتبدو ضعيفةً بتأثير حقيقة أنّ سلطان وَلَد نظَم رُباعيّتين في رثاء أخيه، علاء الدّين (Mak 276). إضافةً إلى ذلك، دُفِنَ علاءُ الدّين (أو على الأقلّ بُني له قبرٌ) في بُقعة شريفة في قطعة الأرض المخصّصة للعائلة في مقام الرّوميّ الموجود في قُونِية، قُربَ بهاء الدّين وصلاح الدّين زركوب (GB 237).

وبصرف النّظر عن هذا، ثلاثٌ من رسائل الرّوميّ الباقية (Mak71-2;92-4,146) موجَّهةٌ إلى علاء الدّين، الذي يدعوه الرّوميُّ «الابن العزيز»، و«قُرّة العُيون»، و«فَخْر المدرّسين»، و«خَيْر البنين»، و«محبوب الأوّابين». وهذه النّسبةُ الأخيرةُ يبدو أنّها تُشير إلى مشكلةٍ عائليّة، لأنّ «الأوّابين» تُستعمَلُ في القرآن في الاستقامة والصّبر اللّذين أبداهما أنبياءُ بني إسرائيل، داود وسليمان وأيّوب (K 38: 17,19, 30, 44)، وأولئك الذين «يؤوبون إلى الله كثيرًا»، يلقون غفرانَ الله (K 17: 25). وهذه الرّسائلُ تحضّ علاءَ الدّين على نحو قويّ جدًّا على العودة إلى بيته وعائلته مما يتراءى أنّه منفًى اختياريّ ردًّا على تُهَمٍ موجَّهةٍ إليه. ويظهر أنّ الرّوميّ تحدّث مع اثنين من موظّفي الحكومة في شأن علاء الدّين، ويؤكّد له فيهما محبّـتَه ودعاءه له وعنايتَه به، ويبدو متألّمًا جدًّا من غياب علاء الدّين. ويظهر أنّهما ارتبطا بعلاقةٍ متوتّرة وأنّ علاء الدّين كان متورّطًا حقًّا في مكيدةٍ مرجّحةٍ جدًّا موجّهةٍ إلى شمس، أو على الأقلّ كان متّهمًا بفعلٍ ما.

ولكن أيُّ نوعٍ من المكيدة؟ ـ يشير سپهسالار على نحوٍ واضح تمامًا إلى أنّ علاء الدّين خطّط لجَعْل شمسٍ يرحل عن قُونية، ومِثْلُ هذا التصرّف خلافًا لرغبات والده يقدِّم حقًّا مبرّرًا كافيًا للإبعاد. ومهما يكن، فإنّه إن شكّ الرّوميُّ في أنّ ابنَه قَتَلَ شمسًا، بدا من غير المرجَّح [١٨٧] أن يغفر له ذنبَه ويطلبَ منه العودةَ إلى البيت، أو أن يرثيه سلطانُ وَلَد شعرًا. ويوافق گلبينارلي (GB 168 -9) على فكرة أنّ الرّسائل تكشف عن موقفٍ متسامحٍ إزاء علاء الدّين؛ وإذا ما صحّ هذا، فهل يكون في مقدورنا أن نظلّ مصدّقين زَعْمَ الأفلاكيّ أنّ الرّوميَّ لم يحضر جنازةَ علاء الدّين؟ أمّا أنّ الرّوميَّ كان في مرحلةٍ ما مشاركًا في ترتيباتٍ ما بعْدَ الجنازة فتُشير إليه رسالةٌ مكتوبةٌ إلى القاضي سراج الدّين، الذي يبدو أنّه عَمِلَ منفِّذًا لإرادة علاء الدّين (Mak 101). ولا تهتمّ هذه الرّسالةُ إلّا بأمورٍ عامّة وباهتمامٍ بأحفاد الرّوميّ اليتامى، وتقدِّم معلوماتٍ إضافيّةً قليلة. ويبدو مرجَّحًا كثيرًا أنّ الرّوميّ يعفو عن ابنه في شأن صِدامٍ شخصيّ مع شمسٍ وفي شأن محاولته طردَه من المدينة، أكثرَ منه في شأن قَتْل شمس. لم يكن المسلمون في مرحلة القرون الوسطى ينظرون إلى القَتْل على نحوٍ أقلّ تأثيمًا مما ننظر إليه نحن اليومَ، ولا نستطيع أن نفترض أنّ الرّوميّ والمراجع الفِقْهية قد غضّوا أبصارَهم مبتهجين عن قَتْلٍ مخطَّطٍ له من قبْلُ [٦].

لا سِلاحَ، لا جَسَدَ، لا قَتْلَ:

دَعْنا، إذًا، نُلقِ نظرةً أقربَ إلى الرّوايات التي يرويها الأفلاكيُّ، التي تقدِّم الأساسَ لاتّهامٍ بالقَتْل. وعلى المرء أن يلحظ أوّلًا أنّ الأفلاكيّ يقدِّم روايتَيْن متناقضتين. ففي الأولى،

يكون شمسٌ والرّوميّ جالسَيْن وحيدَيْنِ فتأتي قَرْعةٌ على الباب. فيقولُ شمسٌ «إنّهم ينادونني إلى قَتْلي». فيخرج ويجتمع سبعةٌ من أصحاب الرّوميّ ليطعنوه. فيطلق شمسٌ صرخةً فيقع كلٌّ منهم مغشيًّا عليه وعندما يستعيدون وعيَهم لا يرون إلّا بعضَ قطرات دمٍ، ولكن لا يجدون أثرًا لشمس (Af 684). يروي الأفلاكيُّ هذا بناءً على «أصحّ الرّوايات، رواية سلطان وَلَد» (Af 683)، هذا برغم أنّ سلطان وَلَد، مثلما رأينا قبْلُ، لا يأتي على ذِكْر هذه القِصّة ولا يقرّر أنّ شمسًا قُتِل في روايته الشعريّة لحياة الرّوميّ. وبناءً على ذلك، إمّا أنْ يكون الأفلاكيُّ راويًا شيئًا أخبره به سلطانُ وَلَد شفهيًّا ـ وفي هذه الحالة يكون غريبًا أن يقدِّم سلطانُ وَلَد مِثْلَ هذه الروايةِ الأسطوريةِ الخارقة للمألوف على نحوٍ واضح التي تُناقِضُ روايتَه المنشورة للقِصّة في كتابه «ابتدانامه» ـ وإمّا أنّ الأفلاكيَّ تلقَّى هذه المعلوماتِ من شخص آخر ويكون ببساطة مُعطى معلوماتٍ غير صحيحة أو مخدوعًا في شأن مصدر القصّة. وأجدُ أنّ هذا التفسير الأخير أكثرُ قابليّةً للتصديق. والصحيحُ أنّه عندما يعيد الأفلاكيُّ فيما بعد مخطّطَ الأحداث الذي يُجرَح فيه شمسٌ من جانب المهاجمين، يتحقّق من أنّ القَتْلَ لا يمكن أن يحدث من دون وجود جُثّة، وهكذا يوضحُ لنا بناءً على مرجعٍ مشكوكٍ فيه نسبيًا أنّ «بعض الأصحاب متّفقون» على أنّ شمسًا اختفى بعد أن جُرِح (Af 700). ويعيد جامي أيضًا، وهو يكتب في عام ١٤٧٨ م، هذه القصّةَ في كتابه «نفحات الأُنس» (JNO467).

ويواصل الأفلاكيُّ هنا (Af 700) بيانَ أنّ «بعضَ الأصحاب متّفقون» على أنّه عندما اختفى شمسٌ من بين المتآمرين الذين جرحوه، «روى بعضُهم» أنّه دُفِنَ بقُرب مولانا الكبير، بهاء الدّين.

ويعكس هذا جهلًا واضحًا لدى مصدر الأفلاكيّ أو مصادره، ذلك لأنّ أيّ شاهدٍ موثوقٍ للأحداث التي ظهرت عند اختفاء شمس لا بدّ من أن يكون عارفًا جيّدًا الشّخصَ الذي كان مدفونًا بقرب والد الرّوميّ، بهاء الدّين. ويروي گلبينارلي (GB 154 5 -)، الذي قرأ [١٨٨] الكتاباتِ على شواهد القبور القريبةِ من مدفن بهاء الدّين والد الرّوميّ في الضّريح المولويّ في قُونِيَةَ، أنّ صلاح الدّين زركوب مدفونٌ إلى يسار بهاء الدّين. المرقدُ الواقع إلى جهة اليمين ليس عليه كتابة، لكنّه يُحكى أنّه لسپهسالار. يلي ذلك قبرُ علاء الدّين چلبي، ابن الرّومي. التّابوتُ المجاورُ لهذا يعود لشخصٍ اسمُه أميرُ شمس الدّين يحيى بن محمد شاه، تُوفّي في السابع من ربيع الثاني عام ٦٩٢ هـ أو السّابع عشر من آذار عام ١٢٩٣م، وفقًا لما تقول كتابةُ القبر. وكان أميرُ شمس الدّين يحيى هذا فيما يبدو ابنَ زوجة الرّوميّ الثانية، كِرّا خاتون، من زواجها السّابق، ومن هنا الرّبيبَ للرّوميّ والأخَ لاثنيْنِ من أبنائه من جهة الأمّ (GB 154 – 5 n.2).

هذا الخَلْطُ بين أمير شمس الدّين، المتوفّى في عام ١٢٩٣ م، وشمسِ الدّين التبريزيّ المشهور، الدّرويش الذي اختفى في عام ١٢٤٨م، يُظهر تمامًا كم كانت غيرَ موثوقةٍ وغيرَ معروفةٍ تلك الإشاعاتُ والأساطيرُ المتداولةُ بين المولويّة بعد جيلٍ فقط من وفاة الرّوميّ. ونجد الأفلاكيّ، الذي قليلاً ما يستعمل فِطْنَةً نقديّةً في تقويم مصداقيّة الحكايات التي يرويها،يمتنع كما هو مألوفٌ عن إصدار حُكْمٍ على هذه الرّواية. تُوفّي أميرُ شمس الدّين هذا قبْلَ نحو جيلٍ فقط من الوقت الذي بدأ فيه الأفلاكيُّ بتدوين كتابه **«مناقب العارفين»**، ويفترض المرءُ أنّ الأفلاكيّ ينبغي أن يكون قد عرف جيدًا، أو ربّما قرأ حجرَ القبر فدحضَ هذه الرّواية. ولعلّ الأفلاكيّ لم يرغب في أن يثير حفيظةَ المصادر الذين

رووا هذا له بفَضْح زيف الفِكْرة، أو لعلّه كان هو نفسُه غير قادرٍ على فكّ رموز الكتابة. والأكثر احتمالًا أنّ الأفلاكيّ، من جهة أنّه كاتبُ مناقب، لم يكن ببساطةٍ مهتمًّا بالتحقيق في كَوْن المعلومة واقعيةً أو أسطورية.

وبرغم أنّ الأفلاكيّ لا يرفض على نحوٍ واضح هذه الرّواية، يبدو أنّه يؤيّد روايةً مختلفةً، جاءت إليه من شيخه أولو عارف چلبي. سمع أولو عارف چلبي من والدته السيّدة فاطمة خاتون، زوجة سلطان وَلَد، أنّ شمسًا أُلقي في بئر بعد أن قُتِل. وفي إحدى اللّيالي جاء شمسٌ إلى سلطان وَلَد في المنام وقال له: «أنا مدفونٌ في مكان كذا». فما كان من سلطان وَلَد إلّا أن «جَمَعَ في منتصف اللّيل خُلَّصَ الأصحاب، فأخرجوا جسَدَه المبارك»، وغسلوه بماء الوَرْد وعطّروه بالمِسْك «ودفنوه في مدرسة مولانا بقُرب باني المدرسة، الأمير بدر الدّين گهرتاش». وبرغم أنّ الرّوايةَ لا تُحدّد متى رأى سلطانُ وَلَد هذا المنام، في مقدورنا أن نستنتج أنّ هذا حصل بعد القَتْل المفترض لشمس مباشرةً تقريبًا. ويختم الأفلاكيُّ هذه الرّوايةَ بأن يَعْهَد إلينا بأنّ هذا سِرٌّ «لا يطّلعُ عليه كلُّ أحدٍ» (Af 700 - 701)، وهي إشارةٌ إلى أنّه هو نفسُه يصدِّقُه.

وبرغم أنّ فاطمةَ خاتون ـ زوجةَ سلطان وَلَد ووالدة أولو عارف چلبي ـ ربّما كانت موجودةً في قُونِيَةَ عندما توارى شمسٌ عن الأنظار، فإنّه عندما حكت هذه الرّوايةَ لأولو عارف چلبي، المولود في عام ١٢٧٢ م، كان قد مضى على الحادثة ثلاثون عامًا على الأقلّ. ويمكن أيضًا أن نسأل أنفسَنا لماذا لا يقول سلطانُ وَلَد أيَّ شيءٍ من هذا القبيل في كتابه «ابتداءنامه». ثمّ لماذا لا تأتي هذه الحكايةُ الشفويّةُ عن منامٍ يُفترض أنّ سلطانَ وَلَد رآه وعن نشاطٍ يُفترَض أنّه قام به ـ الدّفْن المناسب لشَمْس ـ من سلطان

وَلَد نفسه، بل من زوجته؟ [١٨٩] لا يذكر سپهسالار منامًا كهذا البتّة. وعندما دوّنَ الأفلاكيُّ روايةَ هذا المنام، كانت فاطمةُ خاتون وأولو عارف قد توفّيا في الظّاهر، كما تُظهر العبارةُ الدّعائية «رضي الله عنهما». وهذا يحدّد الصّورةَ المكتوبة للحكاية بوقتٍ بعد عام ١٣٢٠ م، أي بعد أن اختفى شمسٌ بأكثر من سبعين عامًا.

وإذ تضع هيئةُ محلَّفين في الحسبان مَيْلَ الأفلاكيّ إلى الأمور الخارقة والمبالغَ فيها، وتاريخَ التداول الممتدّ لهذه الحكاية، يمكن أن تكون ميّالةً إلى رفضها بوصفها شاهدًا مجروحًا. إضافةً إلى ذلك، الرّوايةُ نفسُها غير متماسكة داخليًّا. ويشيرُ اثنانِ من تواريخ السّلاجقة لهذه المرحلة، وهما **سلجوق نامه** لابن بي بي (وقد كُتِب في عام ١٢٨٢ م تقريبًا) و**مسامرة الأخبار** لكريم الدّين آق سرايي (وقد كُتب في عام ١٣٢٠م تقريبًا)، إلى أنّ الأمير بدر الدّين گوهرتاش (أو گهرتاش) قُتِل في عام ١٢٦١ م أو بعده، بعد خمسة عشر عامًا من اختفاء شمس (Akh 299; Mov 200 – 201; GB 152 – 3). ولذلك لا يمكن أن يكون شمسٌ قد دُفِن إلى جانب گوهرتاش والنّسيجُ الكاملُ لهذه القصة يبدأ بالانحلال. فإمّا أن تكون الحكايةُ قد حُرِّفت في إعادة رواية الأفلاكيّ أو في ذاكرة أولو عارف، وإمّا أنّها لا يمكن أن تكون قد نشأت إلّا في وقتٍ بعد عام ١٢٦١م، على الأقلّ بعد ثلاثة عشر عامًا من اختفاء شمس. والأكثرُ احتمالًا أنّنا نتعامل مع إشاعةٍ لا أساسَ لها ترجع إلى مرحلةٍ ما بعد وفاة سلطان وَلَد، وهي مصنوعةٌ لتدعم الفَرْضيّةَ التي اعتقد بها بعضُ المولويّين «الذين قد يكون منهم أولو عارف، شيخ الأفلاكيّ»، التي تذهب إلى أنّ شمسًا قُتِل.

ولا شكَّ في أنّ أيّ إنسانٍ صمّمَ بعنادٍ على تصديق هذه الحكاية يمكن أن يتورّط

في تفسيرٍ إقحاميٍّ من نوع ما ـ فلعلَّ مريدي الرّوميّ استعادوا عظامَ شمسٍ من البئر التي يُفترض أنّهم ألقوه في غَيابتها قبْلَ ثلاثة عشر عامًا أو أكثر، وبعد ذلك أعادوا دفنَها إلى جانب بَدْر الدّين گوهرتاش. وبرغم أنّ گلبينارلي يُقِرّ بأنّ الأفلاكيّ يخطئ في معظم رواياته (GB 151)، يصدِّق بأساس قصّة فاطمة خاتون كما أعاد نَقْلَها أولو عارف إلى الأفلاكيّ (GB 151). ومهما يكن، فإنّ گلبينارلي في عَرْض تفسيره لهذه القضيّة ينهج نهجًا أكثر عقلانيّةً (GB 151 - 6). ويُقِرّ گلبينارلي بأنّ حكاية الأفلاكيّ جعلت التّرتيبَ الزمانيّ عكسيَّ الاتجاه ـ فبَدْرُ الدّين دُفِنَ إلى جانب شمس، وليس العكسُ.

ولأنّ كُتبَ التاريخ تقول لنا إنّ گوهرتاش كان ضمن مجموعة مؤيّدين لِعزّ الدّين كيكاوس الثاني أُسِرت وأُرسلت من قُونِيةَ إلى إستانبول، حيثُ قُتِل أفرادُها، علينا أن نفترض أنّ جثّتَه أُعيدت إلى قُونِيةَ للدَّفْن (GB 153)، لأنّ الأفلاكيّ يجعل قبْرَه «في مدرسة مولانا». ولا شكّ في أنّ مدرسة الرّوميّ كانت موضعًا معروفًا عند المولويّين في عصر الأفلاكيّ، وقد اعتقدوا على نحوٍ واضح أو عرفوا أنّ گوهرتاش كان مدفونًا هناك.

ولا شكّ في أنّ گوهرتاش كان شخصًا حقيقيًا، معروفًا تمامًا لدى مريدي الرّوميّ. يذكره الأفلاكيُّ وسپهسالار؛ ويخبرنا سلطانُ وَلَد في قصيدةٍ بأنّ گوهرتاش أنشأ قريةً اسمُها «قرا أرسلان»، وجعلَها وَقفًا للمولويّين (GM 52)؛ وإنّ اثنتَيْن من رسائل الرّوميّ موجّهتان فيما يبدو إليه (Mak 238, 241). ولا بدّ من أن يكون گوهرتاش قد دُفِن في مكانٍ ما.

[١٩٠] ليس من شأن الإنسان في العادة أن يسأل هذا السّؤال: «مَنِ المدفونُ في قبر

گوهرتاش؟» أمّا محمّد أُونْدِر، مُدير متحف مولانا في قُونِيَة، فقد فعَلَ هذا على نحو دقيق (انظر الفصل الثالث عشر فيما يأتي في شأن أمثلةٍ للتقييم الجدليّ وغير التحقيقيّ للدّليل عند هذا الوطنيّ التّركيّ). وفي الوقت الذي كانت فيه الإصلاحاتُ لما يُسمّى «مزار شمس» (تُربتِ شمس، مقام شمس)، وهو موضعٌ في قُونِيَة، جاريةً على قدمٍ وساق، دعا محمّد أُونْدِر گلبينارلي إلى المزار. وقد اكتشف أُونْدِر بابًا خشبيًّا صغيرًا منصوبًا فوق البناء الأصليّ بعدّة درجات. وهذا البُويبُ أفضى إلى دَرَجٍ حجريّ، في أسفله وجَدَ أُونْدِر سِرْدابًا صغيرًا يشتمل على صندوقٍ مطليّ بالجِصّ بمحاذاة الجدار الأيسر، مباشرةً تحت الصّندوق الخشبيّ المزخرف في الطّبقة العُلْيا.

وبرغم أنّه لم يُعثر على كتابةٍ على هذا الصّندوق الخشبيّ، استمال أُونْدِر گلبينارلي إلى الرأي الذي يقول إنّه لا بدّ من أن يكون قبْرَ شمس. وفي الجانب الآخَر من هذا المزار المرتبط تقليديًّا باسم شمس الدّين تُوجد بئرٌ يُفترض أن تكون محفورةً في العهد السّلجوقيّ. وفي موضعٍ قريب من هذا المكان، يزعم أوندر أنّه وجَدَ كتابةً حجريّة من مدرسة گوهرتاش. ولعلّه شيءٌ عاديّ أنّ هذا اللّوحَ الحجريَّ استُعمل في إعادة بناء مئذنةٍ فيما بعد ولذلك ربّما لا يكون في الأصل مرتبطًا بهذا الموقع. والأكثرُ تشويشًا للذهن، في أيّة حال، مسألةُ أنّه ليس هناك سوى صندوقٍ واحد في سِرْداب الضّريح. ويفترض گلبينارلي مع أوندر أنّ المَدْفَن يعود إلى شمس، تاركَيْنِ گوهرتاش من دون قبر خاصّ به (GB 151-2).

وطبيعيّ أنّنا يمكن أيضًا أن نصل إلى واحدةٍ من عدد من النتائج الأخرى: (آ) هذا هو قبرُ گوهرتاش، والأفلاكيُّ مخطئٌ في شأن كون شمسٍ مدفونًا إلى جانبه؛ أو

(ب) ليس هذا هو الموقعَ المذكورَ في حكاية الأفلاكيّ ـ شمسٌ وگوهرتاش مدفونٌ أحدُهما إلى جانب الآخر في موضعٍ آخر مجهول؛ أو (ج) روايةُ الأفلاكيّ لا أساسَ لها أبدًا من البداية إلى النهاية. وبرغم ذلك، أقرّت آنّيماري شيمل استنتاجات گلبينارلي وأوندر مستنتِجةً بانتصارٍ أنّ «حقيقة بيان الأفلاكيّ أُثبتت» (SсT 22). بل تُقدِّم إعادةَ تمثيلٍ خياليّ للجريمة. ويشارك الأستاذ ميكائيل بايرام في الجامعة السّلجوقيّة في قُونِية في هذا الرأي حتّى إنّه يشير إلى أنّ عظامَ شمسٍ قد عُثر عليها (مقابلة شخصيّة مع المؤلِّف في قُونِية، ١٥ أيّار، ١٩٩٩م).

لكنّه ليس هناك حقًّا دليلٌ مادّيّ على قَتْل شمس. ليس ثمّة بيانٌ واضح من الرّوميّ، أو من سلطان وَلَد أو من سپهسالار ـ المصادر الثلاثة الأقرب إلى الوضع ـ يؤيِّد نظريّةَ القَتْل. ويبدو غيرَ مرجَّح أن يستطيع سبعةُ متآمرين التخطيطَ لقَتْل إنسانٍ مشهور وإخفاءَ ذلك عن الرّوميّ زمنًا طويلًا. أيمكن سلطانَ وَلَد، الذي كان في الظّاهر متفانيًا في خدمة شمس بل كان ينظر إليه بوصفه شيخَه، أن يُوقِظ كلَّ المريدين ويدفنوا شمسًا في جوف اللّيل البهيم من أجل إخفاء قَتْلِ رجلٍ أحبَّه؟ أيمكن أهلَ المدينة الذين يقيمون قربَ مدرسة الرّوميّ ألا يجدوا صوتَ الحَفْر والطّلي بالجِصّ في جوف الليل البهيم شيئًا غريبًا بعض الشيء، إن لم يكن مثيرًا للرُّعب، فيأتوا ليروا ماذا حدثَ؟ أيترك سلطانُ وَلَد والدَه يقوم على الأقلّ برحلتين إلى سورية (الشّام) بحثًا عن شخصٍ ميّت؟. كيف يمكن المريدين الصّادقين أن يبقوا صامتين لسنوات [١٩١] في الوقت الذي كان فيه الرّوميّ يبحث عن شمس (Mov 202)؟. كم بقي الرّوميُّ جاهلًا حقيقةَ الأمر؟ وحتّى لو ظلّ الأمرُ خافيًا عليه طوالَ حياته، كيف يمكن

خلفاءَه، صلاحَ الدّين زركوب وحُسامَ الدّين چلبي، ألّا يزوروا قبْرَ شمس، بينما عندما كان الرّوميُّ حيًّا، كان حسامُ الدّين يزور قبري بهاء الدّين وصلاح الدّين كلَّ يوم (Af 765)؟

تحليلُ أسطورة القَتْل:

بعد الأفلاكيّ، روى شائعةَ القَتْل أيضًا ابنُ أبي الوفا (١٢٩٧- ١٣٧٣م) في كتابه **«الجواهر المضيئة»** (مقتبس في FB ٥٧، ٧٨): «عُدِم التّبريزيُّ ولم يُعْرَف له موضعٌ. فيُقال إنّ حاشيةَ مولانا جلال الدّين قصدوه واغتالوه، واللهُ أعلَمُ». ويؤثر ابنُ أبي الوفا على نحوٍ واضح الرّوايةَ التي تقول إنّ شمسًا اختفى في موضع غير معلوم. ومثلما يشير موحِّد (Mov 199)، يعبّر ابنُ أبي الوفا عن شكّه بالقَتْل المزعوم بعبارة: «اللهُ أعلَمُ». ويذهب موحِّد (199)، الذي يعرف هذا المصدرَ من خلال فروزانفر، إلى القول إنّ روايةَ ابنِ أبي الوفا متقدّمةٌ زمانيًّا على رواية الأفلاكيّ. وبرغم أنّ الأفلاكيّ لم يُكمل التنقيحَ النهائيَّ لكتابه **«المناقب»** حتّى عام ١٣٥٣م، بدأ بجَمْعه في عام ١٣١٨م. ومثلما رأينا قبْلُ، يرجعُ تاريخُ رواية الأفلاكيّ لمقتل شمس فيما يبدو إلى ما بعد عام ١٣٢٠م، ولكن يقينًا إلى ما قبْلَ عام ١٣٥٣م وربّما قبْلَ ذلك بعقود. ومن ناحية أخرى، ربّما بدأ ابنُ أبي الوفا تأليفَ كتابه **«الجواهر المضيئة»**، وهو دائرةُ معارف للقُضاة الأحناف، وهو في سنّ النُّضج، بعد إتمام دراساته وحصوله على وظيفةٍ خاصّةٍ به. ولذلك، في مستطاعنا أن نخمّن أنّه لم يبدأ التأليفَ إلّا في وقتٍ في أربعينيّات القرن الرّابع عشر الميلاديّ أو حتّى بعد ذلك بكثير، مواصلًا جمْعَ المعلومات حتّى ستّينيّات هذا القرن أو حتّى أوائل

سبعينيّاته. والاحتمالُ الأقوى، تبعًا لذلك، أنّ روايةَ ابن أبي الوفا ـ «فيُقال إنّ حاشيةَ مولانا جلال الدّين قصدوه واغتالوه» ـ لا مصدرَ لها غير الأفلاكيّ، ولا تعكس تأييدًا مستقِلًّا لهذه الرّواية.

ومثلما لُوحِظ قبْلُ، يعيد كتابُ **«نفحات الأُنْس»** لجامي، المؤلَّفُ بين ١٤٧٦ و ١٤٧٨م، قِصّةَ الأفلاكيّ في شأن المؤامرةِ الموجَّهة إلى شمس، والهجومِ عليه بالسّكين، والتعويذةِ التي أصابت المتآمرين بالإغماء، واختفاء الجسد، ونقاط الدّم الثّلاث. ويسمّي جامي، مثل الأفلاكي، ابنَ الرّوميّ، علاءَ الدّين، بوصفه واحدًا من المتآمرين السّبعة، مشيرًا إلى أنّ الرّوميّ تبرّأ منه ولم يحضر جنازتَه. ويقدِّم جامي، متابعًا الأفلاكيَّ، رواياتٍ متضاربة في شأن موضع قبر شمس (JNO 467).

ويشير دولتشاه السّمرقنديّ، الذي كتبَ كتابه **«تذكرة الشّعراء»** في عام ١٤٨٧م، إلى أنّ «بعض النّاس يقولون إنّه عندما ترك مولانا التدريسَ والتعليمَ عادى أهلُ قُونِيَةَ الشّيخَ شمسَ الدّين... حتّى إنّهم جعلوا ابنًا من أبناء مولانا يُلقي جدارًا على شمس ويقتله». لكنّ دولتشاه يواصل القولَ فيشير إلى أنّه لم يسمع بهذا إلّا من الدراويش والمسافرين، ولم يقرأه في أيّ كتابٍ معتبر، ومن هنا لا يعدّه جديرًا بالتصديق (Dow 222). لا يشير دولتشاه على نحوٍ مباشر إلى **«مناقب العارفين»** للأفلاكيّ أو إلى **«الرسالة»** لسپهسالار؛ بل يقصّ في أيّة حال [١٩٢] روايةَ جامي لقَتْل شمس نَقْلًا عن **«نفحات الأنس»**. ومهما يكن، فإنّ اقتباس دولتشاه من رواية جامي لا يعكس لزامًا اتّفاقًا معها؛ إذ يختم مناقشتَهَ لشمس ببيانٍ يعكس تشكيكًا حقيقيًّا: «في شأن موت سلطان العارفين هذا اختلافٌ؛ والعِلْمُ عند الله تعالى» (Dow 222).

في وقتٍ ما بين عامي ١٤٨١ و ١٥٠١م، جمع أوزون فردوسي دراز القِصَصَ المتداولة بين أتباع الدّراويش البكتاشيّة في شأن كرامات مؤسّس طريقتهم، حاجي بكتاش ولي. ووفقًا لإحدى الرّوايات المقدَّمة في هذا الكتاب من كتب المناقب، الذي عنوانه **«ولايت نامه»** (حقّقه عبد الباقي گلبينارلي، في إستانبول، ١٩٥٨م)، كان سلطانُ وَلَد هو الذي قتَل شمسًا لأنّه لم يعد يحتملُ الأشياءَ السّيئةَ التي قيلت عن والده بسبب الرّقْص والغناء الذي انهمك فيه الرّوميُّ (مُدْخِلًا زوجتَه وبناتِه في السّماع) بتحريضٍ من شمس. أمّا سلطانُ وَلَد (المسمّى هنا «وليد») فيقطعُ رأسَ شمسٍ، فقط ليجعل شمسًا ينهض قائمًا في السّماع والرّقص في طريقه نحو تَبْريز جارًّا رأسَه. ويلحقُه الرّوميُّ ويجده يرقصُ في تَبْريز في رأس مئذنةٍ خضراء في «محلّة خاموش» (أي: محلّة الصّمت. في كثير من غزليّات الرّوميّ نجده يختم تأسّفَه وأساه بدعوةٍ إلى «الصمت»). يصعدُ الرّوميُّ المئذنة، وعندما يصل إلى أعلى المئذنة يرى شمسًا في أسفل المئذنة. فيعود إلى الأسفل فيرى شمسًا فوق المئذنة. ولسَبْع مرّات يتعقّبُ الرّوميُّ شمسًا صعودًا إلى أعلى المئذنة ونزولًا إلى أسفلها على هذا النحو، إلى أن يستبدّ الغضبُ أخيرًا بالرّوميّ فيُلقي بنفسه من أعلى المئذنة. فيُمسك به شمسٌ وهو في الجوّ ويقول له: «ادفنّي هنا واذهبْ إلى حاجي بكتاش». وههنا يدفنُ الرّوميُّ شمسًا ويبقى بعد ذلك في مطبخ حاجي بكتاش لمدّة أربعين يومًا، إلى أن يأذن له حاجي بكتاش بالعودة إلى قُونِية (GB 177-8).

الغرضُ الواضحُ لهذه القصّة ليس تقديمَ الحقائق في شأن شمس، بل هو جَعْلُ الرّوميّ جزءًا من السّلسلة الرّوحيّة لحاجي بكتاش. وفي هذه الرّواية، يُرسَلُ شمسٌ إلى الرّوميّ من جانب بكتاش استجابةً لبحث الرّوميّ عن مرشدٍ روحيّ أو شيخ.

وبعدئذ، في النهاية، بعد أن لم يعد شمسٌ موجودًا، يصبح الرّوميُّ أيضًا مريدًا لبكتاش، مؤكِّدًا هكذا زَعْمَ تفوّق القوى الرّوحيّة لحاجي بكتاش وأتباعه. ومعظمُ هذه الخرافة يمكن رفضُه باطمئنانٍ بوصفه من عمل الخيال، لكنّه ذو أهميّةٍ أنّ شمسًا يعود إلى تَبْريز ليُدفنَ هناك (انظر بعدُ).

وخلاصةُ هذه الأقوال جميعًا أنّ شمسًا نفسَه يهدِّد بالاختفاء من دون أثرٍ لذلك في كتابه **«المقالات»**، مثلما فعَلَ قبْلُ. لا يأتي الرّوميّ على ذِكْرٍ لقَتْل شمس، وبرغم أنّه في الظّاهر ينفرُ نسبيًّا من ابنه علاء الدّين، ظلّ يبحث عن صلاتٍ تربطه به. وإنّه لا سلطانُ وَلَد في كتاب التّاريخ الذي أعدّه لعائلته في عام ١٢٩١م، ولا سپهسالار، الذي يؤلّف في عام ١٣٢٠م أو قبْلَ ذلك، يأتيانِ على أيّ ذِكْر للقتل. ويقدِّم الأفلاكيّ، في وقتٍ بين عامي ١٣٢٠ و ١٣٥٣م، رواياتٍ متناقضة لنهاية شمس، في إحداها يختفي وفي إحداها يُقتل وتُلقى جثّته في بئر، ليكتشفها سلطانُ وَلَد، الذي ظهر له شمسٌ في منام. وهذه الرّوايةُ تداولها المولويّون شفاهًا ودوّنها الأفلاكيّ في وقتٍ بين عامي ١٣٢٠ و ١٣٥٣م. ولم يتحدّث سلطانُ وَلَد في أيّة حال عن هذا الأمر في كتاباته. وفيما بعد، [١٩٣] في منتصف القرن الرّابع عشر الميلاديّ، يروي ابن أبي الوفا مشكّكًا ما يبدو أنّه خلاصةٌ لرواية الأفلاكيّ للقَتْل والإخفاء. وبعد أكثر من مئة سنة، يبدو أنّ جامي يصدّق قصّةَ قَتْلِ شمس واشتراكَ ابن الرّوميّ، علاء الدّين، في جريمة القَتْل هذه. دولتشاه يروي أيضًا هذه الشّائعةَ وشائعة أخرى، لكنّه يبدو مشكّكًا بعضَ الشيء. هذه رواياتٌ علميّةٌ نسبيًّا منتخَبةٌ من كتب المناقب وسِيَر حياة الأولياء في الأعمّ الأغلب. الرّواياتُ الأسطوريّةُ، التي لم تُفحص فحصًا دقيقًا

عقلانيًّا، تجعل عمليًّا سلطانَ وَلَد نفسَه يقطعُ رأس شمس، الذي من دون اضطراب يلتقطه ويمضي به إلى تَبْريز.

وفي الأزمنة الحديثة، أيّد بعضُ العلماء، خاصّةً گلبينارلي، فَرْضيّةَأنّ علاءَ الدّين، ابنَ الرّوميّ، كان مسؤولًا عن الترتيب للقَتْل وأنّ سلطانَ وَلَد كان متورّطًا في الإخفاء، وإن لم يكن واحدًا من المتآمرين. لكنّ شائعةَ القَتْل هذه تظهر فيما بعدُ، وتُتداولُ في سياقٍ شفهيّ، وهي يقينًا تقريبًا عديمةُ الأساس.

الرّوميّ يبحثُ عن شمس:

يبدو أنّ بعضَ الغزليّات في **«ديوان شمس»** نُظِم بعد رحيل شمس بوقتٍ قصير، وهي تؤكّدُ أنّ الرّوميَّ اعتقد أنّه ذهب إلى سورية (الشام) أو تَبْريز (D 677):

يا لَلْعجبِ! ذلك المعشوقُ الفتّانُ أينَ ذهَب؟

يا للعجب!، ذلكَ السَّرْويُّ القَدِّ أينَ ذهَب؟

كـــان بـيـــنَـنـــا مِثْلَ الشّـمع يبـثُّ النّـــور

فأينَ ذهب، يا للعجب، تاركًا إيّانا أينَ ذهَب؟

إنّ قلبي مثل أوراق النّبات يخفق كلَّ يوم

[سائلًا:] ذلك المعشوقُ في منتصف اللّيل وحيدًا أين ذهَب؟

فاذهب واركبِ الطّريق، واسأل المسافرين:

ذلك الرّفيقُ الواهبُ للحياة أينَ ذهَب؟

ادخـلِ البســتانَ، واسـأل البُسـتانيّين:

ذلك الذي هو غصْنُ الوَرْدِ الجميل أينَ ذهَب؟

اعتــلِ السَّــطْحَ، واســأل الحُرّاس:

ذلك السّلطانُ العديمُ النّظير أين ذهَب؟

مِثْلَ المجنون أجوبُ القِفار [سائلًا:]

ذلك الغزالُ الشّاردُ في الصحراء أينَ ذهَب؟

وقد صارت عيناي مِثْلَ جيحون، من البكاء:

ذلك الجوهرُ في هذا اليَمِّ أينَ ذهَب؟

أســألُ القــمــرَ والــزُّهَــرة فــي كــلّ مســـاء:

ذلك القَمَريُّ الطّلعة على هذا العلوّ أين ذهَب؟

إذا كان مُلْكًا لنا، فكيف يكون مع الآخرين؟

وإذا لــم يــكن هــنا، فهنــالــك أيــنَ ذهَب؟

عندما يكون قلبُه وروحُه متّصلَيْنِ بالله

إذا غاب عن عالم الماء والطّين هذا، فأينَ ذهَب؟

فقُلْ جِهارًا: شمسُ الدّين التّبريزي،

الذي يقال فيه المثَل: «الشّمسُ لا تخفى»، أينَ ذهَب؟

[١٩٤]إحدى الغزليات في «ديوان شمس» تُبهجُنا بتذكّر الرّوميّ الجميل للمواضع المختلفة التي تردّد إليها في دمشق. وتُظهِرُ هذه الغزليّةُ الرّوميَّ مفكِّرًا برحلةٍ ثالثةٍ إلى دمشق للبحث عن شمس، هذا برغم أنّ الأفلاكيّ يزعم أنّها نُظِمت في الطّريق إلى دمشق (D 1493):

أنــا عــاشــقٌ ومنــدهــشٌ ومجـنــونٌ بــدمشــق

روحـي فـداءٌ لـدمـشـق، وقلبي أسيرُ هوى دمشق
ومن صُبح السّعادة الذي يطلع من تلك الناحية
كلَّ ليلٍ وسَحَر أكون ثمِلًا بأنواع السِّحْر في دمشق:
عندَ بـابِ البـريد نقـفُ والحبيبُ ليس معنـا
ومـن جـامع العشّـاق، نكون في خضراء دمشق
ألـم تـشـربِ المـاءَ مـن عَـيْنِ أبي نُـواس؟
أنـا عـاشـقٌ لـسـاعـد ذلـك السقّاء الدمشـقيّ
أضـعُ يـدي عـلى مصحف عثمـانَ مُقْسِمًـا:
إنّه من أجل لؤلؤِ ذلك السّالبِ للقلب أنا عبدٌ لدمشق
على بُعْدٍ من باب الـفَـرَج وبـاب الفـراديـس
مَـنْ يتخيّـلُ في أيّة فُرجةٍ ومُتْعةٍ نحـن في دمشق؟
نصعـدُ الرّبـوةَ كأنّنـا في مـهـدِ المسـيح
كـأنّـنـا راهـبٌ ثـمِـلٌ مـن صهبـاء دمشق
وفـي النّيـربِ المـلـكيّ رأينـا شـجرةً
فـجـلـسْـنـا فـي ظـلّـهـا مـنـدهـشـين بـدمشق
صار الميدانُ أخضرَ فتدحرجْنا عليه كالكُرة
بتـأثـيـر طُـرّةٍ شـبيهـةٍ بالصّولجان في برِّ دمشق
كيف نبقى بلا طَعْمٍ (*) عندما ندخل المِزّةَ؟

* تعبير «بلا طَعْم» تعريبٌ منّا للكلمة الفارسية «بى مزه» التي تعني تافهًا أو غَثًّا [المترجم]

عندما نكون في الباب الشرقيّ في سويداء دمشق

فــي جَبــلِ صــالحٍ مَعْــدِنٌ لــلجَوْهَــر

وبسبب ذلك الجوهر، نحن غـرقى بحر دمشق

ولأنّ دمشــقَ جنّــةُ الدّنيــا إبهاجًــا للنظــر

نحــن فــي انتــظــار رؤيـــة حُسْــنى(**) دمشق

ومن الرّوم نندفع للمرّة الثالثة نحو الشام

من أَجْلِ طُرّةٍ كليالي الشام تبلّلنا بأشذاء دمشق

فإن كان حضرةُ شمس الحقّ التبريزيّ هناك

فنــحن مَــوالٍ لــدمــشــقَ، وأيُّ مَــوالٍ لدمشق!

[١٩٥] وههنا نجد ذِكْرًا واضحًا لباب البريد عند الحافّة الغربيّة لجدار مدينة دمشق القديمة و«باب الفراديس» (الذي يشير إلى البساتين المجاورة) عند الحافّة الشماليّة لجدار المدينة، الذي كانت خارجَه مقبرةٌ، موسّعًا على هذا النحو إيماءَ الغزليّة ليتحدّث عن مفارقته للحبيب هنا (ازيار بُريديم ـ بالفارسيّة). بابُ الفَرَج واقعٌ مباشرةً في شرقيّ منطقة الصّالحية الجديدة، التي أنشئت على بُعد كيلومترين تقريبًا شمالَ جدران المدينة على نهر يزيد في أسفل جَبَل قاسيون. وقد أنشأ الصّالحيّةَ المهاجرون الجُدُد إلى المدينة في أواخر القرن الحادي عشر الميلاديّ. وقد بُني مسجدٌ جامعٌ هناك في عام ١٢٠٢م وكثيرٌ من التّكايا والمراكز الصّوفيّة (المسمّاة بأسماء مختلفة: رُبُط [جمع رباط] وزوايا وخوانق)، وكثيرٌ منها ما يزال قائمًا، موجودٌ هناك.

** «الحُسنى» الجنّة، مثلما قال ربّنا في القرآن الكريم: «للذين أحسنوا الحسنى» [المترجم]

يُطلّ جبَلُ قاسيونَ على المدينة كلّها من الجهة الشمالية الغربيّة وهو مرتبطٌ بالأنبياء والأولياء. «الميدانُ الأخضرُ» يشير إلى مضمارٍ لسباق الخيل واقعٍ غربَ المدينة. أمّا «الرّبوةُ» فاسمُ قريةٍ على بعد ثلاثة أميال غربَ دمشق، برغم أنّ ربطَها بمهد المسيح في هذه القصيدة ربّما يشير إلى ما يسمّى كنيسة مريم في مركز المدينة، الواقعة مباشرةً في الجهة الجنوبيّة الشّرقيّة من الجامع الأمويّ. ويبدو النصُّ أيضًا يقدِّم إيماءاتٍ أبعد: فعبارةُ «صُبح السّعادة» قد تذكِّر بعمارة الوالي أو الحاكم، «دار السّعادة» الواقعة جنوبَ قلعة المدينة؛ وعبارةُ «حُسنا» قد تكون فعليًّا تصحيفًا وقع فيه الكاتبُ لـ «حَسْيا» وهي منزلٌ على الطّريق من دمشق شمالًا إلى حمص؛ و«عينُ أبي نُواس» يمكن أيضًا أن تكون تصحيفًا في الكتابة لـ «باناس» أو «بانياس»، وهو جدولٌ أو قناةٌ تحت الأرض تصل إلى المدينة من الشمال الغربيّ؛ وعلى النحو نفسه لعلّ «سُوَيداء» كانت تُقرأ في الأصل «شُوَيكة»، وهي منطقةٌ مجاورةٌ جنوب شرق دمشق[٧].

ومهما يكن، فإنّ الرّوميّ اتّخذ على نحوٍ واضح قصائدَ عربيّةً أقدمَ عهدًا في مَدْحِ دمشق نموذجًا لهذه الغَزَليّة. في البيت الأخير يبدو أنّ الرّوميّ يشير إلى اللّقب الذي خَلَعَه عليه مريدوه، وهو «مولاى روم»، أي مولى الرّوم. ولكن لأنّه يعدّ مواضعَ دمشق كلَّها، مثل جبَل الرّبوة، وهي هضبةٌ دُفِنَ فيها عددٌ من الأولياء، ويتوقّعُ إمكانيةَ العثور على شمس في دمشق والسَّهر على خدمته والاستماع إلى كلماته، يُظهر أنّه فعليًّا خادِمٌ (مولىً) لدمشق، أمّا لو قُدِّر له أن يبقى هناك دائمًا لسُمِّي هناك «مولى دمشق»، أي سيّد دمشق.

نسيمٌ من تَبْريز:

يعبِّر الرّوميُّ في موضعٍ آخر عن الرّغبة في الذّهاب إلى تبريز. ومثلما رأينا قبْلُ، كان

شمسٌ توّاقًا إلى أَخْذ الرّوميّ إلى تَبريز، ولعلّ الرّوميّ سمع أو شكّ في أنّ شمسًا عاد إلى مسقط رأسه. ويريد الرّوميُّ أن يسمع عن تَبريز، برغم أنّه في الأبيات الآتية من إحدى غزليّاته (D 807)، يمكن أن ترد «تَبريزُ» كنايةً عن شمس فقط ولا تعيِّن تعيينًا دقيقًا، لِزامًا، مكانَ إقامة شمس:

[١٩٦] قُصَّ للحظةٍ، قِصّةَ تَبريز قُصَّ للحظةٍ، قِصّةَ تلك الغمزة السّافكة للدَّم

في فراق شفته السُّكّرية صِرْنا مُرِّينَ فصُبَّ علينا من تلك السّكاكر الإلهيّة

وأيًّا تكن الحالُ، فإنّ إحدى الغزليّات مبنيّةٌ على فَرْضيّة أنّ خبرًا عن شمس قد وصَلَ من تَبْريز. وهي تضع الرّوميَّ في وظيفة يعقوب في التّوراة والقرآن الذي يكتشف قميصَ يوسُف الذي افتُقِد طويلًا، وهي علامةٌ مضادّةٌ لما اضطُرَّ يعقوبُ أن يؤمن به، وهو أنّ يُوسُفَ لم يكن ميتًا. وربّما تلقّى الرّوميُّ رسالةً من شمسٍ أو سمعَ من مُسافر كان لقِيَه في تَبْريز؛ توحي الغَزَليّةُ (D 997) بأنّ الرّوميَّ توقّع أن يعود شمسٌ إلى قونية:

يَصِلُ قميصُ يوسُفَ ورائحتُه

وفي عَقِبِ هذَيْنِ الاثنَيْنِ يَصِلُ هو نفسُه

ورائحةُ الخمرةِ الياقوتيّة تُبشِّر:

بعدي تَصِلُ الجامُ وقَرْعةُ الشّراب

نفسُ «أنا الحقّ» التي لديك صارتْ مِثْلَ منصور

يَصِلُ نورُ حقِّها إليك طبقةً فوق طبقة

ليس للماء أيُّ تأذٍ من الحجر

ويَصِلُ الحجرُ بلاءً إلى الإبريق

إنّ مـاءَ الحيـاة لا يسـتـوعبـه العقـلُ

فاحفِرْ مجرًى لأنّ الماءَ يحتاج إلى مجرى يجري فيه

انـضَـحِ المـاءَ عـلى الجسـد النّـاريّ

الـذي تَصِـلُ ريـحٌ منـه في هذا التّـراب

إنّ العِشْقَ والعقلَ يقتتلان داخل المنزل

ويصل صياحُهما في كلّ لحظةٍ إلى الأرجاء

[١٩٧] وكلُّ ما يدفعُه العاشقُ من أثاث المنزل

يعـودُ كـلّه إليـه فـي نـهـايـة الأمـر

وبرغم أنّ العريسَ يدفع الكثير لعروسه

ألا تـذهـبُ إليـه هـي وجَـهـازُهـا؟

و ها أنـتَ طـلبـتَ مـائدةً مـن السّـماء

فانهضْ واغسِلْ يديك من «أناك» فستصلُ المائدة

وإنّـه مبشِّـرٌ للعـشـق أن تـأتـي

عـلامـةٌ جـديـدة مـن شمس الدّين في تَبريز

ليلةُ مأتمِ القَلْب:

هذا كلُّه يوحي بأنّ الرّوميَّ اعتقد بأنّ شمسًا حيٌّ يُرزق ومُعافًى في دمشق أو في تَبريز. وفي وقتٍ من الأوقات، في أيّة حال، يبدو أنّ الرّوميّ تلقّى نبأَ وفاة شمس. ويعتقد موحِّد (Mov 205) أنّ شمسًا ربّما توفّي في مدينة خُوي وهو في طريقه إلى تَبريز، بعد مغادرته قُونيةَ بوقتٍ قصير. وربّما لم يتلقّ الرّوميُّ خبرًا مباشرةً، لكنّه لا

يبدو من المرجَّح أنّ الرّوميّ استمرّ في نَظْم الغزليّات لشمسٍ لأمدٍ طويل بعد عِلْمه بوفاته، تبعًا لأنّ الرّوميّ كان يعتقد بأنّه لا بدّ من أن يكون هناك دائمًا قُطْبٌ حيّ a living axis mundi، وليّ كامل، تعتمد عليه السّعادةُ المعنوية لنوع البشر (M2: 815- 36). أمّا صلاحُ الدّين، الذي وافته المنيّةُ في كانون الأوّل عام ١٢٥٨م، فهو المخصوصُ بحوالي سبعين غزليّةً في «**ديوان شمس**»، معظمُها ينبغي أن يكون نُظِم في المرحلة التي عرف فيها الرّوميُّ أنّ شمسًا تُوفّي. على أنّ معظمَ الغزليّات التي موضوعُها غيابُ شمسٍ، ربّما يرجع تاريخُها إلى المرحلة بين عامِ ١٢٤٧م والوقتِ الذي غاص فيه الرّوميُّ في تعاليم شمس وأنجز نوعًا من تخفيف التازّم النفسيّ الذي سبّبه له فَقْدُ مرشده الرّوحيّ. وإنّه في هذا الوقت فقط جعَلَ الرّوميُّ صلاحَ الدّين المرآةَ التي يرى فيها فيوضاتِه الرّوحيّةَ، أو فيوضات شمس.

وفي مقدورنا أن نخمّن تاريخَ بعض الغزليّاتِ فقط من **ديوان شمس**، لكنّنا نعرفُ التّواريخَ التقريبيّة لنَظْم **المثنويّ**، ولا يُذْكَر صلاحُ الدّين إلّا مرّةً واحدةً في **المثنويّ** (M2: 1321)، الذي بدأ الرّوميُّ بنَظْمه بعد عدّة سنوات من وفاة صلاح الدّين. وبرغم أنّنا نجد إشاراتٍ إلى كلمة «شمس» في معظم الأحيان، يذكر **المثنويّ** صراحةً اسمَ شمس الدّين التّبريزيّ أربعَ مرّاتٍ فقط، ثلاثٌ منها في الكتاب الأوّل (M1: 123, 142, 427). ولعلّ آخِرَ ذِكْر يقدّمه الرّوميُّ لشمسٍ موجودٌ في الكتاب الثاني من **المثنويّ**، في أبياتٍ منظومة في وقتٍ من عام ١٢٦٤م، تُظهر أنّ الرّوميّ في ذلك الحين يركّز على حسام الدّين بوصفه البديلَ الحيَّ لشمس (M2: 1122- 3):

من عِشق شمسِ الدّين صِرْتُ من دون أظافر

ولولا ذلك لجعلتُ هذا الأعمى بصيرًا

فهيّا يا ضيـاءَ الحقّ، يا حسـامَ الدّيـن، أَسْرِعْ

واجعَـلْه دواءً لِعَـمى عـينِ الحسـود

[١٩٨] ولذلك اعتقد الرّوميُّ، أو على الأقلّ تحدّث وعمل لبعض الوقت بعد اختفاء شمسٍ كما لو أنّه كان ما يزال حيًّا. لكنّه في النهاية عَلِمَ أنّ شمسًا، الذي كان في ذلك الحين متقدِّمًا في السّنّ عندما التقى الاثنان، قد وافته المنيّة. ويبدو أنّ إحدى رُباعيّات الرّوميّ تومئ إلى وصول مِثْل هذا النّبأ (DR 533):

مَنْ قال «إنّ ذلك الحيّ الخالد مات؟» مَـنْ قال «إنّ شمسَ الأَمَلِ غابت؟»

ذلك عـدوٌّ للشـمـس اعتلى السَّـطْح وأغمضَ عينيه وقال: «الشّمسُ ماتت»

وإنّ غزليّةً طويلةً موضوعُها البكاءُ والنّحيب تشير إشارةً واضحةً أيضًا إلى نبأ وفاة شمس (D 2893):

لَوْ أنّ عَيْنَ الرأس بكت بقَدْر غمّها لبكت في الأيّام وفي الليالي حتّى السَّحَر

***

إنّ هذا الأجَلَ أصمٌّ ولا يسمعُ النُّواحَ ولـولا ذلـك لبـكى مـن دم قَـلْبـه

وجلّادُ الموتِ هذا ليس عنـده قَلْبٌ ولـو كـان قَـلْبُـه مـن حجرٍ لبـكى .

***

ذهـبَ شـمـسُ تَـبريز، فأيـــنَ الـذي يبـكي عـلى فَخْرِ البشَر؟

وقد وجَدَ فيه عالَمُ المعنى عروسًا لكنّه في غيابه يبكي عالَمُ الصُّوَر

مَدْفنُ الشّمس:

إنّ مزاعمَ إيواءِ بقايا جثمان شمسٍ صُنعت لمصلحة مجموعةٍ من المواضع، تشمل قُونِيَةَ وخُوي وتَبْرِيز. الأسطورةُ المحلّيّةُ في مُولتان، في باكستان، تذهب إلى حدّ وصف ضريح وليٍّ هناك بأنّه ضريحُ شمس الدّين التبريزيّ، برغم أنّه على الحقيقة مزارُ پير شمس الدّين، وهو داعيةٌ إسماعيليّ من أَلَموت(٨). وقد رأينا قبْلُ كيف بدأت الأساطيرُ المحيطةُ باختفاء شمسٍ تتضاعف بسُرعة مع تقدّم الزّمن. أمّا سپهسالار، الذي ينبغي أن يكون عرف ما إذا كان شمسٌ توفّي في قُونِية، فلا يقدِّم إشارةً إلى المدْفَن النهائيّ لشمس، لكنّه جعَلَ الرّوميّ يبحث عنه آخِرَ مرّة في دمشق. ويقدِّم الأفلاكيُّ رواياتٍ متناقضةً، لكنّه يعتقد اعتمادًا على مرجعٍ مشكوكٍ فيه نسبيًّا بأنّ شمسًا دُفِنَ في مكانٍ ما في قُونِية.

ويقدِّم ميرزا محمّد صادق بن محمد صالح آزاداني الأصفهانيّ، مؤلِّفُ كتاب **«الشّاهد الصّادق»** المؤلَّف في الهند في عام ١٦٤٦م تقريبًا، تاريخَ الوفاة لعددٍ من العُلماء منذ بداية الإسلام حتّى عام ١٦٣٢م (الفَصْل ٧٩، الباب الثالث؛ مقبوس في Mov 207- 8). وهو يحدِّد تاريخَ وفاة شمس التّبريزيّ وشاهفور الأشهريّ النيسابوريّ بالعام ١٢٤٦م (٦٤٥هـ)، برغم أنّ المرجَّح أن لا يكون الأمرُ كذلك، وهذا التاريخُ يعكس فقط القِصَص الموجودة لدى الأفلاكيّ في شأن مهاجمة شمسٍ واختفائه.

أمّا فصيحُ الخوافي في كتابه **«المُجْمَل»**، المؤلَّف عام ١٤٤٢م تقريبًا، فيكتب في شأن وفاة من يُسمّى الشّيخ حسَن البُلْغاريّ في تَبْريز في عام ١٢٩٩م، وفي تضاعيف ذلك يقول: [١٩٩] «إنّه لبِسَ الخِرْقة الصّوفيّة من يد الشيخ الكامل المكمّل الواصل الشيخ شمس الدّين التّبريزيّ المدفون في خُوي الذي جَعَل مولانا الرّوميُّ اسمَه تخلُّصَ أشعاره».(٩) ومهما

يكن، فإنّ المؤلِّفَ نفسَه أيضًا يعزو وفاةَ شمسٍ إلى العام نفسه على غرار وفاة كلّ من نصير الدّين الطّوسيّ والرّوميّ، وهو عامُ ١٢٧٣م (٦٧٢هـ)، وهذا غلَطٌ صِرْفٌ: «حدثت وفاةُ الشّيخ شمس الدّين التّبريزيّ المدفون في خوي، الذي قال مولانا جلالُ الدّين البلخيُّ المعروفُ بمولانا الرّوميِّ أشعارَه باسمه، في عام ٦٧٢هـ»[١٠].

وبرغم ذلك، يصدِّق موحِّد بالجزء المتعلِّق بدَفْن شمس في خُوي، لأنّه كان هناك قبرٌ ومنارةٌ خارجَ خُوي معروفةٌ بـ «منارة شمس تَبْريز»، منذ أوائل القرن الخامس عشر الميلاديّ في آخر وقتٍ مقدّر لذلك. وحتى وقتٍ متأخّر كانت له منارتان، كما ذكر الرّحالةُ الأوروبيّون إلى أَذْرَبِيجان، لكنّ إحداهما تهدّمت بفضل عوادي الزمان. والمنارةُ الباقية وصفَها محمّد أمين رياحيّ بأنّها واقعة في «وسط بساتين خضراء وبهيجة قربَ مجموعة من الأشجار في أجواء معزولة تثير حنين الغرباء وسقم المسنّين وضعفهم»[١١]. الحجارةُ المستمدّةُ من المنارة الأخرى التي كانت انهارت حديثًا فقط عندما رآها أمين رياحي، استُعملت في إعادة بناء مسجد قريب. وقد قدّر أمين رياحي أنّ البُرْجَ يعود إلى مرحلة ما قبْلَ المغول (اقتبسه Mov 209).

وقد رأينا كيف أنّ كتابَ **«ولايت نامه»**، المؤلَّفَ في عام ١٥٠٠م تقريبًا، يحدّد موضعَ قبر شمسٍ في تَبريز، وليس في قُونِية. وفي كتاب أمين رياحيّ الأحدث عهدًا في تاريخ مدينة خُوي، يشير إلى روايةٍ حول زيارةٍ للسّلطان العثمانيّ ووزيره الأكبر لمدينة خوي في نهاية شهر آب عام ١٥٣٥م، في أثنائها ذهبا راكبين الجيادَ لزيارة قبر شمس تَبْريز[١٢]. وهذا الأمر يُظهِر أنّ العثمانيّين لم يصدّقوا روايةَ الأفلاكيّ في شأن وقوع قبر شمس في قُونِية، وبرغم ذلك تعزّز صناعةُ السياحة الحديثة في تُركية الآنَ تعزيزًا قويًّا هذه الفكرة (Mov 211).

عرف العلماءُ الإيرانيّون لبعض الوقت في شأن المزاعم المحلّية أنّ شمسًا دُفِن في تَبْريز أو في خُوي. ولم يُقِم فروزانفر وزنًا لهذه للحاجة إلى السَّنَد (FB 208). وزعم تَرْبِيَتْ، اعتمادًا على تاريخٍ لأسرة الدّنابلة مكتوبٍ في عام ١٨٤٤م، أنّ المحلّ الموجود في خوي المعروف بأنّه قبر شمسِ التّبريزيّ يعود فعليًّا إلى ممدوح الشّاعر خاقاني (١١٢١-٩٩م)، المسمّى شمس المُلك الأمير جعفر من الأسرة الدَّنْبَليّة. ولذلك رفض تربيتْ نسبةَ قبرٍ في خُوي إلى شمسٍ لأنّ ذلك أسطورةٌ محليّة (دانشمندانِ **أذربيجان**، ص١٣١؛ منقول في Mov 209). ومهما يكن، فليس هناك ممدوحٌ كهذا في الطّبعات الحديثة لديوان الشاعر خاقاني، ممّا يجعلُ المعلومةَ التي تنسب القبرَ إلى شخصٍ غير شمس مشكوكًا فيها تمامًا (Mov 209- 10).

ولسوء الحظّ، لا نعرف المواضعَ الدقيقة لمدافن كثيرٍ من شخصيات التّاريخ والأدب الفارسيّين في القرون الوسطى. وفي حال شمس تَبريز، الذي سافر مستخفيًا ولم يصحب أتباعًا، لا ينبغي أن نُفاجأ بأن نعلم أنّه توفّي على نحو غامض من دون أن يكون معه وريثٌ روحيّ [٢٠٠] يحيي ذكرى مَدْفَنه ويجعل قبْرَه مَزارًا. ولأنّ روايةَ الأفلاكيّ لقَتْل شمس في قُونِية ينبغي أن تُرفض، علينا أن نبحث عن مكان آخر لقبره. ومن غير المرجَّح أبدًا أن نعرف ذلك على جهة اليقين، لكنّه مثلما يجتهد موحِّد، هناك موضعٌ في خُوي، على الطّريق من قُونِيةَ إلى تبريز، مرتبطٌ باسم شمسِ التّبريزيّ يرجع تاريخُه إلى عام ١٤٠٠م، على الأقلّ، وبرغم أنّه لا شيء يثبتُه، ليس هناك أيُّ دليلٍ ينفيه أيضًا. ولأنّ المنارةَ الموجودة في هذا الموضع تبدو قديمةً جدًّا، وفي غياب أيّ دليل مضادّ، يمكن أن تُعدّ مدينةُ خوي المدفنَ الأخير لشمس (Mov 210- 11).

بعضُ تعاليم شمس:

إحدى آيات القرآن (سورة الجمعة، الآية ١٠) تقول للمؤمنين: «فإذا قُضيتِ الصّلاةُ فانتشروا في الأرض وابتغوا مِنْ فضل الله واذكروا اللهَ كثيرًا لعلّكم تُفلحون».

ويفسِّر شمسٌ «الفَضْلَ» على هذا النحو (Maq 221):

> **الفضلُ هو الزيادةُ، أي الزيادةُ في كلّ شيء. لا تقنعْ بأن تكون فقيهًا، قُلْ أُريدُ أكثر، أريد أن أكونَ أكثرَ من صوفيّ، أكثرَ من عارف، كلُّ ما يعرضُ لك، اطلُبْ منه المزيد.**

في معنى عبارة «الله أكبر» التي ترد مزارًا في الصّلوات المفروضة في الإسلام في كلّ يوم:

> **اللهُ أكبر... يعني أكبر ممّا تصوّرتَ. أي لا تقفْ هناك، تقدَّم لترى العظمةَ. اطلبْ لكي تظفر (Maq 655).**
>
> **... اللهُ أكبرُ عبارةٌ عن هذا المعنى: ارفَعْ فِكْرَك عمّا يقعُ في وهمكَ، وتصوّرك. ارفَعْ نظرَك لأنّه [تعالى] أكبرُ من التصوّرات كلّها؛ وبرغم أنّ التصوّر قد يكون لنبيّ ومُرْسَلٍ ومن أولي العَزْم، اللهُ أكبرُ من ذلك (Maq 648).**

الغرضُ من الطّلب الرّوحاني:

> **أيُّ شأنٍ لك بقِدَم العالَم؟ اعرفْ قِدَمَكَ أنتَ، أأنتَ قديمٌ أم حادثٌ؟ أنفِقْ هذا المقدارَ من العمر الذي أُعطيتَه في تفحّص حالِكَ أنتَ، لماذا تُنفقُه في تفحّص قِدَمِ العالَم؟ إنّ معرفةَ اللهِ عميقةٌ! أيُّها الأحمقُ، أنتَ عميق. إذا كان ثمّةَ من عُمْقٍ فهو أنتَ (Maq 221).**

وفي إدانة التّقليد الأعمى لمرجع روحيّ أو فقهيّ يقول: «كلُّ فسادٍ وقَعَ في العالَمَ

مبعثُه اعتقادُ إنسانٍ بإنسانٍ بطريق التقليد وإنكارُ إنسانٍ لإنسانٍ بطريق التقليد (Maq 161). والنّفسُ تسدّ الطّريق على العُبّاد ولا ينبغي أن يؤذن لها بأن تتدخّل في علاقتنا بالله. وينطبق هذا على كلّ إنسان، لأنّه «لا أحدَ من البشَر ليس فيه قَدْرٌ من الأنانيّة» (Maq 621)، ولا يوجَد شيخٌ «لا تقيّدُ الأنانياتُ الخفيةُ قَدَمَيْه» (Maq 258). «ولو كان لدى أبي يزيد البسطاميّ خبرٌ لما قال [٢٠١] «أنا» البتّة» (Maq 728). «لأنّه إذا قال: «أنا»، فأين يكون الحقُّ؟ وعندما يكون الحقُّ موجودًا تكون كلمة «أنا» عاريةً ومفضوحة! (Maq 763).

وفي موضوع تمنّي الموت المعتمِد على نَفْيِ الذّات، يقول شمسٌ:

إنّ فدائيّي «فتمنّوا الموت»... يطلبون الموتَ كما يطلب الشاعرُ القافيةَ، والمريضُ الصّحّةَ، والمحبوسُ الخلاصَ، والأطفالُ يومَ الجمعة» (Maq 159).

إن كان لديكَ الضياءُ والوَجْدُ الذي يجعلُكَ مشتاقًا إلى الموت فباركَ اللهُ فيكَ، هنيئًا لك. ولا تنسَنا من الدّعاء أيضًا. وإن لم يكن لديكَ مِثْلُ هذا النّور والوَجْد، فتداركْ، واطلُبْ، واجتهِدْ؛ ذلك لأنّ القرآنَ يخبر بأنّك إذا طلبتَ مِثْلَ هذه الحالة ظفِرْتَ بها، لكن اطلُبْ «فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين» ومؤمنين. ومثلما أنّه من الرّجالِ صادقونَ ومؤمنون، يطلبون الموتَ، من النساء مؤمناتٌ وصادقات (Maq 87).

وبرغم ذلك، شمسٌ نفسُه سعيدٌ في الدّنيا (ويبدو أنّه نقَلَ هذا الرّضا إلى الرّوميّ):

يدركُني العجَبُ مِنْ هذا الحديث: «الدّنيا سِجْنُ المؤمن»؛ لأنّني لم أرَ سجنًا، رأيتُ كلَّ سعادة، رأيتُ كلَّ عِزّة، رأيت كلّ حظوة (Maq 317). لم أقلق من أيٍّ من أحاديث النّبيّ [عليه الصّلاةُ والسّلام] إلّا من هذا

الحديث: «الدّنيا سِجْنُ المؤمن». لأنّني لا أرى أيَّ سِجْن... (Maq 610).

وفي موضوع السُّرور والغمّ وتأثيرهما في الرّوح يقول: «السُّرورُ مِثْلُ الماء اللّطيف؛ أينما انسابَ نمتِ الأزهارُ العجيبة... والغمُّ مِثْلُ سَيْلٍ أسود؛ أينما فاض أذبلَ النّاميات» (Maq 195). وعن «السّماع» يقول شمسٌ: «رقْصُ رجالِ الله لطيفٌ وخفيف. كأنّه ورقةُ نبات تنسابُ فوق الماء. في الباطن كالجَبَل وكألْفِ جَبَل، وفي الظّاهر كالقَشّ (Maq 623). في موضوع العقيدة الإسلاميّة الصحيحة، يبدو أنّ شمسًا يعبّرُ عن تربيته الشّافعيّة ويرفض عقلانيّة المعتزلة: «هذا المذهبُ للسُّنّة أقربُ إلى الأمر من مذهب المعتزلة؛ فذلك أقربُ إلى الفلسفة؛ مَنْ حفَرَ بئرًا لأخيهِ وقعَ فيه» (Maq 740).

شمسٌ ليس عنده وقت للشكوى والانتقاد:

الرّجلُ الطّيّب لا يشكو من أحد؛ هو لا ينظر إلى العيوب (Maq 91). لديّ طَبْعٌ يجعلني أدعو لليهود. أقول: هداهم الله. أدعو لمن يشتمُني، يا أللهُ، أعطِهِ عملًا أفضلَ وأحسن من هذا الشّتْم (Maq 121).

وفي شأن العلاقة بين الشيخ والمريد:

ما الشَّيخُ؟ ـ إنّه وجود. وما المريدُ؟ ـ إنّه عَدَم. فإذا لم يَفْنَ المريدُ، فإنّه ليس بمُريد (Maq 739).

برغم أنّهم لديهم عِلْمٌ، يتنقّلون من حالٍ إلى حال، وعليكَ أن تعلمَ أنّ هذا العِلْمَ كلّه لا علاقةَ له بالباطن، لأنّ القوّةَ الدّاخليّة تطلبُ هذا الطّلَب: «لا، دَعْني أرَهُ!» لا أسمعُ كلامَ أحد. [٢٠٢] ولفظُ «معرفة» و«درويش» هذا استُعمل على لسان كلّ إنسان. ويفهمون منهما الشّيءَ نفسَه عندما يسمعونهما (Maq 687).

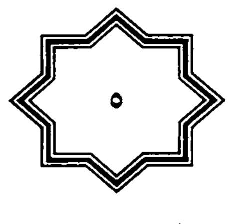
لا شأنَ لي في هذا العالَم بهؤلاء العوامّ، لم آتِ من أجلهم. هؤلاءِ الذين يوجِّهون العالَم نحو الحقّ، أضعُ الإصبعَ على نَبْضِهم (Maq 82).

وفي شأن طلب العارفين التوحّدَ بالأنبياء يقول:

إنّ دعوةَ الأنبياء هي: أيُّها الغريبُ صُورةً، أنتَ جزءٌ منّي، لماذا لا تعلمُ عنّي شيئًا؟ تعالَ أيّها الجزءُ، لا تكن غيرَ عالِمٍ بالكلّ، صِرْ ذا عِلْم، صِرْ عارفًا لي!

الجزءُ الثاني

أبناءُ الرّوميّ وإخوتُه في الرّوح



مِنَ الشّمس إلى الابن

خُلَفاءُ شَمْس:

صلاحُ الدّين زركوب: صائغُ الرّوح

وُلِدَ صلاحُ الدّين فريدون (تـ ١٢٥٨م) في إحدى القُرى في ظاهر قُونية، ويُفترَض أن تكون قريبةً من بحيرة، برُغْم أنّه لا أثرَ لقريةٍ بالاسمِ الذي يعطيه الأفلاكيُّ (Af 706) لها ـ قرية كاملة ـ اليومَ (GB 187). وبرغم أنّ والدَ صلاح الدّين كان صيّادَ سَمَك، جاء هو إلى قُونيةَ واكتسب حِرْفةَ الصِّياغة. وأصبح مُريدًا لبُرهان الدّين محقِّق قبْلَ أن يلتقي الرّوميَّ، ويُقال لنا إنّ سيِّد برهان الدّين شدّد على مخالفة أهواء النّفس بالصِّيام، لأنّه لا مركبَ أسرعَ من الصّيام عند السّالك القاصد إلى منزلةِ وِصالِ الحقّ (Sep 169; Af 66). وعندما ذهب برهانُ الدّين إلى قَيْصَريّة، عاد صلاحُ الدّين إلى قريته، حيث تزوّج وأنجب ولدًا (Af 705). ثمّ بعد عدّة سنوات، في وقتٍ بين وفاة برهان الدّين في عام ١٢٤١م ووصول شمس في عام ١٢٤٤م، عاد صلاحُ الدّين إلى قُونية وسمعَ الرّوميَّ يخطب خطبةَ الجمعة في جامع «أبو الفضل». كان الرّوميُّ يعيد كثيرًا من المعاني التي يتحدّث عنها برهانُ الدّين فانطلق صلاحُ الدّين إلى الرّوميّ وقبّلَ قدمه (Af 706). وبعد هذا صارا صديقَيْنِ حميمَيْنِ، ولذلك عندما وصَلَ شمسٌ إلى قُونية يُزعَمُ أنّ الرّوميّ أتى به إلى منزل

صلاحِ الدّين، الذي يظهر أنّ لديه حديقةً أيضًا، ليتداولا الحديث (GB 188).

وبرغم أنّ روايةَ الأفلاكيّ تبدو أكثرَ قابليّةً للتصديق، يروي سپهسالار، الذي يعتمد اعتمادًا قويًّا على سلطان وَلَد في بقيّة روايته في شأن صلاح الدّين، حكايةً أكثر تلوينًا وزخرفةً (Sep 135- 6). في أحد الأيّام كان الرّوميُّ يمشي بمحاذاة دكّان صلاح الدّين وهو في حال إثارةٍ عظيمة، فسمعَ القَرْعَ المنتظِمَ لمطرقة الصّائغ، فبدأ يرقصُ استجابةً له في حالٍ من الوَجْد والشّوق الكامل. رأى صلاحُ الدّين هذا واستمرّ في الطَّرْق ولم يعبأ بإتلاف قطعةِ الذهب [٢٠٦] التي كان يصنعها. فذهب الرّوميُّ أخيرًا إلى صلاح الدّين وأخرجَه من الدّكان. ثم بعد شيءٍ من النّقاش سلّم صلاحُ الدّين بقُدرات الرّوميّ الرّوحيّة، وأصبح واحدًا من خُلَّصِ مريديه.

ومثلما رأينا، اعتقد الرّوميُّ أنّ الله يقيمُ وليًّا حيًّا في كلّ عصر، تدور حولَهُ الطّاقاتُ الرّوحيّة للعالَم. في البدء كان والدُه هذا الوليَّ، وبعدئذٍ برهانُ الدّين، وبعدئذ شمسُ الدّين. وعندما اقتنع الرّوميُّ بأنّ شمسًا لم يَعُدْ حيًّا، اتّخذ صلاحَ الدّين القُطْبَ الجديد الذي يدور حولَه سيرُه الملكوتي ومجاهداتُه الرّوحانيّة (SVE 64):

عنـدمـا رآه الشيخُ صاحبُ الحال — اختـارَهُ مـن زمـرةِ الأبـدال
وجّـه وجهَـهُ لـه وتـركَ الجميع — وعَـدَّ غـيرَه خطأً وسـهوا
قطبُ السّماواتِ السّبْع والأرضين السّبع — كان اللّقبَ المعطى لصلاح الدّين

ووفقًا لما يقول سلطانُ وَلَد، بيّن الرّوميُّ موقفَه من صلاح الدّين على هذا النحو (SVE 64):

قال: «ذلك هو شمسُ الدّين الذي كنّا نتحدّث عنه» — عاد إلينا؛ فلماذا نحن نائمون؟

بــــدّل لبــاســــــه وقــفَـــلَ عـــــائدًا لكـــي يُــظهِـر جمالَه ويتبختر

وفي غزليّةٍ يبدو سلطانُ وَلَد يلوّح إلى أنّها نُظمت بمناسبة تغيير الوليّ من شمس إلى صلاح الدّين (GB 186 -7)، نجد فكرةً مشابهةً تمامًا يعبَّر عنها بكلمات الرّوميّ (D 650):

ذلك الذي قَباؤه أحمرُ، الذي ظهرَ كالبَدْر في السّنة الماضية

في هذه السّنة ظهَرَ في هذه الخِرْقة الزّرقاء

ذلك التّركيُّ الذي رأيتَه في تلك السَّنةِ في الغارة

هو الذي في هذه السّنة ظهَرَ مِثْلَ العَرَب

ذلـك الحبيـبُ هو نفسُـه، وإن تغيّـر اللّبـــاس

بـدّلَ ذلـــك اللّباسَ، وظهرَ مرّةً أخرى

تلكَ الخمرةُ هي نفسُها، وإنْ تغيّرت الزّجاجة

انظرْ كم ظهرتْ طيّبةً في رأس الشّارب

ذهـــبَ اللّيلُ، فأيـن نـدامـاي في الصّبـوح؟

إنّ ذلك المَشْعَلَ طَلَعَ من رَوْزَنةِ الأسرار

[٢٠٧] اختفى الرّوميُّ الأبيضُ عندما رأى زمانَ الحَبَش السُّود

واليـومَ ظـهَـرَ في هــذا العـسكر الجرّار

وصَلَ شـمـسُ الحـقّ التّـبريـزيّ، فقـولوا:

مِـنْ فَـلَـكِ الصّـفاء، طـلَعَ قمرُ الأنوار

فهل يعني هذا أنّ الرّوميَّ عدَّ نفسَه مُريدًا لصلاحِ الدّين؟ برغم أنّ الرّوميّ يعبّر ويتحدّث بهذه اللغة، يبدو هذا الأمرُ غيرَ مرجَّح. قبْلَ كلّ شيء وجد الرّوميُّ نورَ

شمسٍ داخلَ قلبه (Af 704; SVE 61) ولم يكن يستشعر حاجةً أخرى إلى أن يكون مريدًا لأحد. ولكن في غمرة الاهتياج والاغتمام اللذين أعقبا اختفاء شمس، صار أحدُ المريدين الفارسَ المقدّم، والأميرَ، والملِكَ لدى بيت مولانا ـ إنّه صلاحُ الدّين. ولعلّ هذا اشتمل على ضبْط الدخول على الرّوميّ ومساعدته في إدارة علاقته بمُريديه. أحسّ الرّوميّ نفسُه بعَدَم الميل إلى الظهور بمظهر الشيخ، ولهذا السبب احتاج إلى شخصٍ يقومُ بهذه الوظيفة نيابةً عنه، ويكون أيضًا خليفةً له، وهي وظيفةٌ يؤكّد الرّوميّ أنّه هو شخصيًّا وبرهان الدّين حدّداها لصلاح الدّين (Mak 98). ويسمّيه سلطانُ وَلَد «النّائبَ» والخليفة للرّوميّ (SVE 108).

في الجامع والمدرسة، يحدِّد لفظُ «النائب» هذا الفَرْدَ، عادةَ الطّالبَ أو خليفةً مُعَدًّا لمدرِّس، أو خطيب، أو حتّى قاضٍ. المدرّسون والخطباء كثيرًا ما كانوا يتولّون مناصبَ كثيرة ولا يستطيعون أن يحضروا شخصيًّا كلّ الدّروس أو الخُطَب التي تُعْلَن بأسمائهم. وابتغاء أن يحتفظوا بوظائفهم، كان الأستاذُ أو الخطيبُ الغائبُ يدفع مالًا لبديلٍ أو «نائبٍ» ليقوم مقامَه. وبرغم أنّ النائبَ كان يتلقّى جزءًا فقط من مرتَّب المدرّس عوضًا عما يقوم به، كانت الوظيفة تُساعد في تثبيت احترامه وفرصته في خلافة أستاذه. ويحكي الأفلاكيُّ (Af 708) عن مناسبةٍ استطاع فيها صلاحُ الدّين أن يقنع الرّوميَّ، الذي ترك الخطابةَ والتّدريس، بأن يخطب في حَشْدٍ كبير. ويشير هذا إلى أنّ صلاحَ الدّين، لكونه نائبًا للرّوميّ، تولّى وظيفةَ التدريس العام والخطابة.

لم يَعُدِ الرّوميُّ وأصحابُه يعملون على نحو واضحٍ بأسلوب مدرسةٍ فِقْهيّة نموذجيّة، هذا إن كانت لهم مِثْلُ هذه المدرسة. وإضافةً إلى الوظيفة العمليّة وربّما

التشريفية المعطاة لصلاح الدّين نائبًا وخليفةً، ربّما رأى الرّوميُّ صلاحَ الدّين مرآةً تعكس أمنيّاتِه وفِكَرَه وتعاليمه. جزءٌ من السّبب في أنّ الرّوميّ يتحدّث عن صلاح الدّين بتقديرٍ عالٍ هو تأكيدُ وَضْعِه ومنزلته مدرِّسًا وخطيبًا، وجزءٌ منه ربّما يعكس شعورًا حقيقيًّا بأنّهما حين يعملُ كلّ منهما مراقبًا لقلب الآخر وضميره يستطيعان أن يشحذا قدراتهما الرّوحيّة. وبرغم ذلك، تبدو علاقاتُهما الشّخصيةُ رسميّةً نسبيًّا، إن كان للحكاية التي يرويها الرّوميُّ في «فيه ما فيه» أن تقدِّم أيّة دلالة. إذ يصفُ الحديثُ ٢١ (Fih 93) كيف التقى الرّوميُّ مرّةً الشيخَ صلاحَ الدّين في الحمّام العموميّ، مُظْهِرًا كلٌّ من الرّجلين للآخر قدرًا كبيرًا من التواضع والاحترام.

[٢٠٨] وفي المقام الأوّل، برغم ما تقدّم، تفاعلَ صلاحُ الدّين على نحو مباشر مع المريدين لكي يمنح الرّوميَّ قَدْرًا من الهدوء. على الأقلّ، هذه هي الكيفيّةُ التي يبيِّنها سلطانُ وَلَد عندما جعَلَ الرّوميَّ يقول (SVE 64):

لا أفكّر في صحبتكم، فاذهبوا — من عندي، وتعلّقوا بمحبّة صلاح الدّين
إنّ فكرةَ الشّيخيّة ليست في رأسي — لأنّه ليس هناك طائرٌ يجاريني في الطّيران
أنا سعيدٌ بنفسي، لا أريد أحدًا — النّاسُ عندي مزعِجون مثل الذُّباب
من الآنَ فصاعدًا أسرعوا إليه كلُّكم — وانشُدوا وصالَه كلُّكم من أعماق قلوبكم
لكي تسيروا جميعًا، مِثلَه على الطريق للسقيم — صيروا أفضلَ من الحِنْطة ولو كنتُم شعيرا
وما الحنطةُ؟ صيروا بمخالطته جوهرًا — والويلُ الويلُ لمن ينكره

وكان سيّد برهان الدّين يقول (Af 705) إنّه وصل إليه من حضرة شيخه سلطانِ العلماء، بهاء الدّين وَلَد، موهبتان عظيمتان: فصاحةُ المقال، وصَباحة (إشراق) الحال.

وبيّن أنّه أعطى فصاحتَه لمولانا جلال الدّين؛ لأنّ لديه أحوالًا وافرة، وأعطى حالَه لحضرة الشيخ صلاح الدّين؛ لأنّه ليس لديه قالٌ (قارن هذا بـ Sep 169، الذي يعزو روايةً مماثلةً إلى ابنة صلاح الدّين). والحقيقةُ أنّ كثيرين كانوا مخالفين لمقام صلاح الدّين؛ لأنّه كان عاميًّا وجاهلًا. ويروي الأفلاكيّ (Af 705) وسپهسالار (Sep 138) حكاياتٍ عن عدم نُطْقِ صلاح الدّين الكلماتِ نطقًا صحيحًا. وبرغم أنّهم يعزون هذا إلى أنّ صلاح الدّين لم يدرسْ أو يتعلّم العلومَ الدّينية على نحو رسميّ، ربّما عكسَ نطقُه أيضًا لهجةَ شخصٍ تُركيّ كانت الفارسيّةُ عنده لغةً ثانية. ولا شكّ في أنّ صلاحَ الدّين لا يمكن أن يجاري في الذّكاء أو العِلْم عُلماءَ مِثْلَ الرّوميّ الذي تلقّى تعليمًا رسميًّا في العلوم الدّينيّة، ولكن لأنّه درسَ مع برهان الدّين لا يمكن أن يكون غيرَ متعلّم أو أميًّا تمامًا، مثلما يوحي بذلك كُتّابُ كُتُب المناقب.

وربّما كان من الأسباب التي اختار الرّوميُّ صلاحَ الدّين زركوب خليفةً له بمقتضاها تشجيعُ عامّة الناس في تلك البلاد ـ طبقة العمّال والمتحدّثين بالتركية أو اليونانيّة في مقابل كثيرين من المهاجرين الفُرْس والعرب الأكثر قراءةً للكُتب ـ بأنّهم هم أيضًا يمكن أن يتوقوا إلى المجاهدات الرّوحانيّة والمسائل الصّوفيّة. ومهما يكن، فإنّ إثارةَ الاعتراضات التافهة على صلاح الدّين أزعجت الرّوميَّ بقوّةٍ ودفعته إلى ردودٍ حاسمة غاضبة (Sep 138). ويُظهر سلطانُ وَلَد الرّوميَّ موبّخًا المريدين لشكّهم وعنادهم في هذا الشأن (SVE 56):

مِثْلُ هذا المِلِك صار طالبًا لكم — لكنّ الحرصَ والهوى غالبٌ عليكم

الحرصُ والهوى حجابٌ يمنع رؤيةَ الحقّ — فاتركوا الحِرْصَ والهوى مِثْلَنا

[٢٠٩] أنعموا النّظرَ في ذلك الجمالِ اللطيف ... إن لم تكونوا في ضلالٍ وكُفْرٍ كثيف
احنُوا رؤوسَكم أمامَه إن كنتم كالملائكة ... وإلّا فـأنتم شياطينُ إن شككتم فيه
مـثـل الشّـمـسِ نـورُه سـاطـعٌ ... وكـلُّ مَنْ لـديـه قَـلْـبٌ مجنـون بـه
وأمّـا المنـافـقُ وذو الـوجـهَـيْـن ... فلا يحصل من ذلك الكنز على ثُمُن دانِق

ويقدِّم الرّوميُّ نفسُه مثالًا للهجمات على صلاح الدّين في الحديث الثاني والعشرين من «فيه ما فيه». وقد لاحظ ابنُ چاوش على نحو واضح أنّ صلاح الدّين لا قيمةَ له، الأمرُ الذي دفع الرّوميَّ إلى المسارعة إلى الدّفاع عن صلاح الدّين. ويذكّر الرّوميُّ ابنَ چاوش بالكيفية التي كان فيها صلاحُ الدّين دائمًا يشير إلى عظمة الرّوميّ ويتحدّث عن نفسه بتواضع (Fih 95)، برغم أنّ الرّوميَّ جَعَلَ صلاحَ الدّين شيخَه فعليًّا. ويخامر ابنَ چاوش شعورٌ بأنّ صلاح الدّين كان لديه دافعٌ خفيّ في النّصائح التي يقدّمها، لكنّ الرّوميّ يشير إلى أنّ صلاحَ الدّين يُظهِر غضبَه عندما يستحقّ المريدُ ذلك، وأنّ المريدَ عليه أن يقبل توجيهات شيخه (Fih 96). ويشير الرّوميّ إلى صلاح الدّين في هذا المقطع بتعبير «شيخ المشايخ، صلاح الحقّ والدّين، خلّدَ اللهُ مُلْكَه».

وشيءٌ طبيعيّ أنّه مثلما أنّ ثناءات الرّوميّ المليئة بالوَجْد والشّوق لم تُقنع كلَّ مريديه بالمنزلة العليّة لشمس الدّين، لم يكن مديحُ الرّوميّ العلنيُّ لصلاح الدّين قادرًا دائمًا على مَنْع همساتِ الحسد ضدّه. ويمكن الرّوميَّ أن يتحدّث مع صلاح الدّين وقد وجد الطّمأنينةَ في صُحبتهما الأمرُ الذي دفعه إلى أن يحرم معظمَ الأشخاص الآخرين من مجالسته. وأفضى هذا ببعض المريدين إلى أن يتآمر على صلاح الدّين، على أملِ إعادةِ الوصولِ المباشرِ إلى الرّوميّ وإعادة تأكيد وظيفته مُرْشِدًا ومُرادًا للمريدين. ويقارن

سلطانُ وَلَد على نحوٍ مباشر بين الحسد الذي استُشعر إزاءَ شمس الدّين ونظيره الذي أُحِسّ به إزاء صلاح الدّين، عندما جعل المريدين يشكون (SVE 70- 71):

هذا الذي جاءَ أكثرُ سوءًا من الأوّل   كان الأوّلُ نُورًا، وهذا شَرَرٌ

كان الأوّلُ صاحبَ بيانٍ وتقرير   صاحبَ فَضْلٍ وعِلْمٍ وعبارةٍ وتحرير

فليتَ ذلك الأوّلَ عاد من جديد   رفيقًا لشَيْخِنا ونجيًّا وحبيبا

لم يكن من قُونِيةَ، بل كان من تَبريز   كان مُربّيًا للأرواح، وليس سافكًا للدّم

كلُّنا كنّا نعرف هذا الرّجل   فنحن كلّنا أبناءُ مدينة واحدة، ونطعَمُ من مائدة واحدة

صغيرٌ عندنا، صار عظيمًا   وهو كما هو، ولو صار عظيمًا

ليس صاحبَ خطّ ولا عِلْمٍ ولا فصاحة   وهو عندنا ليس لديه هذه المؤهّلات

عامّيّ محضٌ، وساذَجٌ، وجاهل   وعندَه الحسَنُ والسّيّئ سيّانِ

كان دائمًا في الدّكان صائغًا   وكلُّ الجيرانِ منزعجون من طَرْقِه

لا يستطيعُ أن يقرأ الفاتحة قراءةً صحيحة   وإن سألَه أحدٌ سؤالًا عجَزَ عن الإجابة

[٢١٠] بدأ المتآمرون يتحدّثون ضدّه (SVE 72- 4) وفي النهاية تعهّدوا بقَتْله ودَفْنه (لاحظْ أنّه برغم أنّ سلطان وَلَد لا يذكرُ صراحةً إرادةَ المريدين قتْلَ شمس، يكشفُ على نحوٍ واضح عن خِطّةٍ لقَتْل صلاح الدّين). ومهما يكن، فإنّ أحَدَ المريدين جاء إلى الرّوميّ وكشف الخطّة. ضَحِك صلاحُ الدّين منهم وأخبرهم بأنّه لا مُرادَ يمكن أن يتحقّق، ولا قشّةَ يمكن أن تتحرّك من مكانها، إلّا إذا شاء الله ذلك (SVE 75):

كيف يستطيعُ أحدٌ قَتْلي   أو دَفْني في التّراب والدّم

عندما يكون الحقُّ حاميَّ   وحارسي وحافظَ جسدي وروحي؟...

يتزعجون مـن أنّ مولانا جعلني مخصوصًا لديه من بين الخَلْق جميعًا
لا يعلمون أنّني مـــرآةٌ لا أرى صـــــورتـــي
وفـــيّ يـــرى طَـــلْعتَه فكيف لا يختارني من دون الناس؟

نبذ الرّوميُّ وصلاحُ الدّين أفرادَ العُصبة المتآمرة، مُعْرِضين عنهم إعراضًا تامًا. وفي النهاية، يعترف المتآمرون بخطأ سلوكهم ويُلقون بأنفسهم على عتبة مولانا وصلاح الدّين، ويبكون بكاءً شديدًا حتّى يَرِقَّ لهم قَلْبُ الرّوميّ ويسمحَ لهم أخيرًا بالدّخول عليه. يتوبون، ويتعهّدون بالإخلاص لصلاح الدّين ومولانا الرّوميّ، الشّيخ، ويُسَرّون بقُبولهم من جديدٍ في الجماعة من جانب «المَلِكَيْنِ» (SVE 85).

وبرغم أنّ المصادر تصوِّرُ صلاحَ الدّين يتلقّى نبأَ الانقلاب المدبَّر ضدّه برباطة جأش، يبدو هذا التآمرُ قد قاده إلى اتّخاذ بعض الإجراءات المضادّة. وربّما كان سلطانُ وَلَد، لكونه الابنَ المحبّب لدى الرّوميّ، قد عُدّ خليفةَ والده الأكثر ترجيحًا. وعندما سمّى الرّوميُّ صلاحَ الدّين خليفتَه في الشّيخيّة، كان سلطانُ وَلَد في بداية عشرينيّاته أو في منتصفها، ولكنّه قبْلُ وهو في سنّ الثامنة عشرة عهد إليه والدُه بالمهمّة الحاسمة المتمثّلة في استرجاع شمس من دمشق. ولعلّ المريدين الذين امتعضوا من صلاح الدّين رغبوا في أنْ يستبدلوا به سلطانَ وَلَد الذي ربّما أثبت أنّه أكثرُ ليونةً وطواعيةً في الاستجابة للأتباع الملمّين التّواقين للقاء الرّوميّ. ويشعر المرءُ أحيانًا بأنّ سلطانَ وَلَد نفسَه يُبدي شيئًا من الاغتمام لعَدَم اختيار والده إيّاه لهذه المهمّة.

ومهما تكن الحال، فإنّ الرّوميَّ أوصى سلطانَ وَلَد بأن يكون مريدًا لصلاح الدّين. ويحكي سلطانُ وَلَد الأمرَ على هذا النحو (SVE 65):

وعنـدئذٍ نادى مولانا سلطانَ وَلَد قـال: «تـأمّـلْ فـإنّـك ذكيّ»
أطـرق سلطـانُ وَلَـد وسـأله: «مـا المقصـودُ من هذا؟ ـ قلْ لي»
قال: «انظرْ إلى وجه صلاح الدّيـن أيُّ ذاتٍ ذلك الملِكُ المبصِر للحقّ
إنّـه المقتـدى فـي عـالَـم الـرّوح إنّـه مَلِـكُ مُلْـكِ اللّامكـان»
قلتُ: «نـعم، ولكن فقـط عنـدما يراه شخصٌ مِثْلَك، لا كلُّ حقيرٍ ومنحطّ»
فقال لي: «هذا هو شمـسُ الدّيـن هذا هو الملِكُ الذي لا عُدّةَ معه ولا شارات»

[٢١١] ويخبر سلطانُ وَلَد والدَه بأنّه هو أيضًا لا يرى بحرَ الرّوح إلّا في صلاح الدّين. ويتعهّد بأن يُطيعَ صلاحَ الدّين ويعمل كلّ ما يقوله الرّوميُّ له. ويقول الرّوميّ إنّ عليه أن يلازم صلاح الدّين بوصفه شيخَه، فيوافق سلطانُ وَلَد.

ومهما يكن، فإنّ هذا لا يُطمئن صلاحَ الدّين تمامًا. وبرغم هذا التعهّد، أو ربّما لاختباره، طلَبَ صلاحُ الدّين أن لا ينظر سلطانُ وَلَد إلى شيخٍ آخر غيره. «لا تنظرْ إلى شيخٍ غيري؛ لأنّني الشيخُ الصّحيح، وإنّ صُحبة الشيوخ الآخرين ضارّة». والشّيخُ يؤثّر في مريده مثلما تؤثّر الشّمسُ في الحجر، فتحوّله تدريجيًّا إلى ياقوت. كلماتُ الشيوخ الآخرين تُلقي الظلَّ على الحجر وتعوق عملَ الطّاقات التحويليّة للشيخ الصحيح (SVE 97). ويقول صلاحُ الدّين لسلطان وَلَد: «سرُّ الحقّ موجودٌ في ذاتي» (SVE 98).

ويقدِّم سلطانُ وَلَد لصلاح الدّين تعهّدَه بالإخلاص له، لكنّه بطريقة خفيّة يوحي بأنّ صلاحَ الدّين ربّما لا يكون مساويًا لشمس (SVE 103):

قال لولَد: كُنْ مريدي إن اشتراني قلبُكَ من أعماقه

فيردّ عليه سلطانُ وَلَد:

... أيّها السّلطانُ　　　ليس أحدٌ مِثْلَك في هذا الأوان

فيطلب صلاحُ الدّين عندئذٍ أن يتوقّف سلطانُ وَلَد عن وَعْظ النّاس، الأمرُ الذي يوحي بأنّه شعر بأنّ سلطان وَلَد ربّما كان يقوّض سلطانَه، قَصْدًا أو من دون قَصْد. ولعلّ قدرات سلطان وَلَد خطيبًا ركّزت الانتباه على ضآلة حظّ صلاح الدّين المزعومة من العلوم الرّسميّة وحوّلت الاهتمامَ من صلاح الدّين إلى سلطان وَلَد. ومن المحتمل تمامًا أنّ سلطان وَلَد أيضًا كان لديه مَيْلٌ إلى تعظيم شمس الدّين أو والده، الرّوميّ، لإهمال صلاح الدّين. يقول له صلاحُ الدّين: «أيّها الحبيب، اتركِ الوعظ؛ لا تتحدّث بشيءٍ آخر غير الثناء عليّ» (SVE 103). والظّاهرُ أنّ صلاح الدّين أيضًا طلَبَ أن يتخلّى سلطانُ وَلَد عن مواعظه وخُطَبه، تدليلًا على الإخلاص، لعلّ صلاحَ الدّين يلقيها بدلًا منه (SVE 104):

لـكـي أعـلـمَ يـقـينًـا أنّـــكَ لـــي　　　أنّك عاشقٌ ومتخلٍّ عن «نحن» و «أنا»

أنتَ لستَ موجودًا، أنا وحدي موجودٌ　　　فـلا يتّسـع المكـانُ لاثنَيْـنِ أبـــدًا

يُذعن سلطانُ وَلَد لطلب صلاح الدّين، لأنّه لا يريد أن تزداد المنافسة بينهما. ثمّ في النهاية، يُقرّ سلطانُ وَلَد بأنّ هذا الإذعان عمّق حقًّا طاقاته الرّوحيّة (SVE 104). وزيادةً على ذلك، كان سلطانُ وَلَد زوجَ ابنة صلاح الدّين. ويقول لنا الأفلاكيّ (Af 719) إنّ الرّوميّ علّمَ فاطمةَ خاتون، ابنةَ صلاح الدّين، الكتابةَ وقراءةَ القرآن. ولذلك ينبغي أن يكون الرّوميُّ قد عرفها وأُعجب بها منذ أن كانت طفلةً صغيرةً؛ وكان يقدّر فاطمةَ خاتون أكثرَ من أيٍّ من النساء الأُخريات اللائي جئنَ لكي يرينَه ويكنّ مُريداتٍ له. ويشير سپهسالار (Sep 169) إليها بصفة «وليّة اللهِ في الأرض»، ومن الرّواية التي

يرويها، يتّضح أنّ فاطمة أمضت بعضَ الوقت مع والدها في حضور [٢١٢] سيّد برهان الدّين. وتبعًا لذلك، ليس مفاجئًا أنّ الرّوميّ رتّب لأن يتزوّج ابنُه المؤثَر، سلطانُ وَلَد، منها. وتُؤيِّد صحّةُ هذا الزّواج في عددٍ من المقاطع في مؤلّفات الرّوميّ، ومن ذلك غزليّتانِ (D 31 و D 236) نُظمتا حولَ المناسبة (Af 720). ويظلّ تاريخُ الزّواج غامضًا، لكنّه ربّما حدثَ بين عامي ١٢٤٩ و ١٢٥٨م (FB 100). وما يأتي، إذًا، مباركةُ الرّوميّ إمّا بمناسبة عَقْد القِران وإمّا بمناسبة حَفْل العُرْس الفعليّ لابنه سلطان وَلَد، وابنةِ صلاح الدّين، فاطمة خاتون (D 236):

المباركةُ التي تكون في الأعراسِ كلِّها اجعَلْها، يا أللهُ، كلَّها في عُرْسِنا هذا

مباركةُ ليلةِ القَدْرِ وشهرِ رمضان والعيد مباركةُ لقاءِ آدم وحوّاء

مباركةُ لقاءِ يوسفَ ويعقوب مباركةُ النّظر إلى جنّة المأوى

ومباركةٌ أخرى يعجِزُ القولُ عن وصفِها نِثارُ السُّرور لأولاد شيخنا وعظيمنا

في الصُّحبةِ والسّعادةِ جعلَهما اللهُ كالحليب والعَسَل وفي الاختلاطِ والوفاءِ كالسُّكّر والحلوى

جعلَ اللهُ مباركةَ النّديمِ والسّاقي تُبارِك مَنْ يقول: «آمين»، ومَنْ دعا

اثنتانِ من رسائل الرّوميّ تتحدّثان عن الزّواج. في إحداهما يكتب ليؤكِّد لفاطمة خاتون أنّه لن يسمح لسلطان وَلَد، ابنِه، بأن يستخفّ بها أو يزعجها، لأنّه يعلم أنّها لا ترتكب إثمًا يستحقّ الإهانة (Mak 132- 3). ويحضّ الرّوميُّ أيضًا سلطانَ وَلَد بلُطْفٍ على أن يكون شديدَ الإعزاز لها، لكنّه في الوقت نفسه يؤكِّد لولَده أنه لا هو ولا فاطمة يريدان التدخّلَ في أعمال سلطان وَلَد (Mak 68- 70).

كان لصلاح الدّين ابنةٌ أخرى، هي هِدْية خاتون، التي تربّت في أسرة مولانا

الكبيرة. وقد كتب الرّوميُّ رسائلَ يطلب فيها عونًا ماليًّا لزوجها، وهو خطّاطٌ اسمُه نظامُ الدّين (Mak 98- 9، 117- 8)، ونظَمَ غزليّةً في عُرسهما، واستعملَ أموالًا من گرجي خاتون، زوجة مُعين الدّين پراونه (انظر ص٢٨٢) في تجهيز هِدْية (Af 728). أمّا تخمينُ گلبينارلي (GB 199 n.2)، الذي ذهب فيه إلى أنّ نظام الدّين هذا فَعَلَ فيما بعدُ شيئًا غيرَ لائق ليزعج الرّوميَّ، فقد رفضه توفيق سبحاني (Mak 301 -2) لكونه دمجًا خاطئًا لشخصين مختلفين، اثنين على الأقلّ، يسمّيانِ نظامَ الدّين.

[٢١٣] وعلى امتداد ما يقرب من عشر سنين، عاش صلاحُ الدّين والرّوميُّ سعيدَيْنِ بين المريدين، يقدّمان المعارفَ والحِكَم لهم (SVE 109). ثمّ بعدئذ وقعَ صلاحُ الدّين في المرض. وفي مقدورنا أن نكتشف من إحدى رسائل الرّوميّ (Mak 97 -8) أنّ مرضه قد طالَ نسبيًّا وأنّه منعَ الرّوميَّ من أن ينكبّ على عمله اليوميّ لفترة. ويؤكّد سلطانُ وَلَد أيضًا (SVE 110) الطبيعةَ الممتدّة والمؤلمة لهذا المرض. ودعا الرّوميُّ لصلاح الدّين إبّان مرضه، ولكن من دون فائدة (Mak 98). وأخيرًا، طلَبَ صلاحُ الدّين من الرّوميّ الإذنَ بتَرْك هذه الدّنيا (SVE 110):

قال للشّيخِ: «أيّها الملِكُ القادرُ مزِّقْ لباسَ الوجود هذا
لكي أتحرّر من هذا العَناء، وأصبحَ طليقًا أذهبُ إلى تلك الناحية مسرورًا مبتهجًا
أذهبُ إلى ذلك البحر المحيي للرّوح أذهبُ نحو ذلك القَصْر الشّارح للصَّدْر
لكي أخرجَ من هذه الجهات لكي أتحرّر من لماذا وكيفَ»
فقَبِل الرّوميّ ذلك وقال: «مباحٌ لك» فنهض من فوق وسادته سريعًا
وانطَلَق نحو منزله وانشغل بمداواة جُرحه

وعندما لم يأتِ الرّوميُّ لزيارته ليومين أو ثلاثة وجّـهَ وجهَـه شطْرَ حضـرة «هـــو»
انـجـلى الأمرُ للملكِ صلاحِ الدّيـن فقال: «الآنَ ينفصل الرّوحُ عن الجسد»،
صـار ذهـابي مـن دار الفَنـاء يقيـنًا أمضي إلى الـلّامكـان في دار البـقـاء
وإنّ عَدَم مجيئه عائدًا إشارةٌ تقـول: امضِ فالبشـارةُ عنـد أهـل الدّين هي: امضِ

أوصى صلاحُ الدّين مُحبّيه أن لا يُظهروا حزنَهم عليه بالنّواح والعويل، بل بالإنشاد السّارّ والسَّماع، وهو مطلبٌ أخير نُفِّذ تقريبًا (SVE 112):

أوصـى الشـيـخُ: «في جنـازتـي أحضروا الطّبلَ والكوسَ واضربوا على الدّفّ
وامضـوا نحـو قبـري راقصـين مسـرورين ومبتهجين وثَمِلينَ ومصفّقين
لـكـي يُـعـلَـمَ أنّ أوليـاءَ الله يـذهبون إلى اللّقاء مسـرورين وضاحكين
سمع الجميعُ من أعماق قـلوبهم وصيّتَه، مـن دون ريـــاء، وبـصـفـاء
جاء أهلُ المدينة كلُّهم ممزّقين ثيابَهم إلى جنازته، بآلاف الصّرخات والتفجّعات
كلُّهم يعضّون على أيديهم حَسْرةً كلُّهـم حـائرٌ وثمـلٌ مـن الحَسْـرة

[٢١٤] تُوفّيَ صلاحُ الدّين في التاسع والعشرين من شهر كانون الأوّل، عام ١٢٥٨م (الأوّل من محرَّم ٦٥٧هـ) وفقًا للتاريخ المنقوش على صندوق قبره، ودُفن إلى يسار قبر بهاء الدّين (GB 201). وفي وقتٍ ما بعد وفاة صلاح الدّين، حاول الرّوميّ الحصولَ على قَرْضٍ من موظّف حكوميّ لمساعدة ورثَته على دَفْع قِسْطٍ متأخِّر لرَهْن بستانٍ كانوا قد اشتروه (Mak 165).

لم يخلِّف صلاحُ الدّين كتابًا، بل كميّةً ضخمةً من الحكايات يمكن العثور عليها في الأفلاكيّ. ولا يضيفُ سپهسالار إلى ذلك إلّا قليلًا من التفاصيل (باستثناء تحديد واحدةٍ من الكلمات أخطأ صلاحُ مرّةً في نُطقها). لكنّ سلطان وَلَد كان على صلةٍ

واسعةٍ وحميميّة بصلاح الدّين، يفصِّل القولَ فيها نسبيًا في كتابه **«ابتدانامه»**. صلةُ الرّوميّ بصلاح الدّين كانت قويّةً جدًّا أيضًا. وقد نظَمَ الرّوميّ أكثر من سبعين غزليّة في صلاح الدّين ويذكره مرّةً في **المثنوي** أيضًا، جاعلًا إيّاه مساويًا تقريبًا لبُرهان الدّين محقّق (M2:1321). وفي إحدى الغزليّات، يقول الرّوميّ (D 1397): «إنّ لُطْفَ صلاحِ قَلْبنا ودِيننا يُشِعّ في صميم قلبي، هو شمعُ القلوبِ في هذا العالَم؛ فمَنْ أنا؟ ـ أنا الصَّحْنُ تحتَ الشّمع». وإن دراسةً فاحصةً لهذه التفاصيل، إضافةً إلى الرّسائل التي كتبها الرّوميّ إليه والتفاصيل التكميليّة التي نستطيع استخلاصها من الأفلاكيّ، يمكن أن تقدِّم لنا في يومٍ من الأيّام صورةً أكملَ قليلًا للرّجل ولنظرة الرّوميّ إليه. في الوقت نفسه، دَعِ الغزليّةَ الآتية تَفِ بالغرض (D 1210):

ليس في آخِرِ الزمانِ مساعدٌ ومُعين — إلّا صلاحَ، صلاحَ الدّين فقط

فإنْ أنتَ عرفتَ سِرَّ سِرِّه — فلا تنطِقْ ببنتِ شَفَةٍ؛ لكي لا يعلم أحَدٌ

إنّ صدْرَ العاشقِ ماءٌ حلوٌ عَذْبٌ — والأرواحُ فوق مائه كالقَشّ والغُثاء

وعندما تنظرُ إلى وجهه لا تتكلَّمْ — لأنّ النَّفَسَ يُذهب صفاءَ المرآة

ومِنْ قَلْبِ العاشقِ تطلُعُ الشّمسُ — فيحيطُ النّورُ بالعالَمِ من الأمام ومن الخلْف

وقد نظَمَ الرّوميّ مَرْثيَةً لصلاح الدّين تمضي على هذا النحو (D2364):

يا مَنْ مِنْ هجرانِكَ بكتِ السماءُ والأرضُ

وغَرِق القلبُ في الدَّمِ، وبكى العقلُ والرّوح

ولأنّه ليس في العَالَمِ أحدٌ يقومُ مقامَكَ

بكى في عزائكَ المكانُ واللّا مكان

وقد صارت أجنحةُ جبريل والملائكة زُرْقًا

[٢١٥] وبكتِ الأعينُ عند الأنبياء والأولياء

وفي هذا المأتـم، وأسـفاه، ذهـبَ رُواء كلامـي

فلم أستطعْ أن أُظهِرَ مثالًا لكيفيّة بكائي عليك

وعندما ذهبتَ من هذا البيت تحطّم سقفُ السّعادة

ولا شكّ في أنّ السّعادة بكت على أهل الامتحان

والحقيقةُ أنّك كنتَ مئةَ عالَمٍ، ولم تكن فردًا واحدًا

وفي الليلة الماضية رأيتُ في المنام الآخرةَ تبكي على هذه الدنيا

وعندما ابتعدتَ عن العَيْنِ، ذهبت العينُ تبحث عنكَ

وبقي الرّوحُ من دون عينٍ، باكيًا دموعًا من دَمٍ

ولولا الغَيرةُ عليك لسـكبتُ عليـكَ الدّموعَ كالمطر

مثـلمـا بـكـى قـلبـي دَمًـا في الخفـاء

لا بدّ من قِرَبٍ من الدموع، فأيُّ مكانٍ لدموعٍ قليلة في هجرك؟

فقد صار كلُّ نَفَسٍ مبتلًّا بالدّم، وبكت كلّ لحظة من الزمان

وأسـفـاهُ، وأسـفـاهُ، وأسـفـاهُ، وأسـفـي

فقـد بكـت عيـنُ البـاطن على عين الظّاهر

أيْ صلاحَ الدّين الملِك، ذهبتَ أيُّها الهمامُ مُغِذًّا السَّير

انطلقتَ من القَوْس كالسَّهم، فبكت تلك القوسُ

لا يعرفُ كلُّ شـخصٍ البكاءَ عـلى صـلاح الدّيـن

ولا بدَّ من شخصٍ يعرف البكاءَ على الرّجال العظام

نوبة حُسامِ الدّين: سيف الدّين

يشير الرّوميّ تكرارًا إلى حسام الدّين بصفة «ضياء الحقّ»، أو «حياة القَلْب»، مُثنيًا عليه بأوصافٍ عالية في مقدّمة المثنويّ. **«الدّيوانُ»** و **«الرّسائلُ»** أيضًا يردّدان صدى هذا الثّناء والتّعظيم للفضائل الرّوحيّة لحُسام الدّين. وبرغم أنّه لم يُنْشَر عمَلٌ منسوبٌ إلى حُسام الدّين، في مقدورنا أن نستنتج شيئًا من سيرة حياته من رسائل الرّوميّ وغزليّاته. ويقدِّم سپهسالار عددًا من التفاصيل، التي تبدو في معظمها قابلةً للتصديق. ويروي سلطانُ وَلَد معلوماتٍ قليلة في شأن حسام الدّين من الوجهة الشخصيّة ، لكنّه يعطينا بعضَ المعلومات في شأن عملية انتقال الخلافة من صلاح الدّين إلى حسام الدّين والتحوّلات التي أحدثتها وفاةُ الرّوميّ. ويقدِّم الأفلاكيُّ قدرًا كبيرًا من المعلومات المهمّة، وبرغم أنّ بعضها يبدو مشكوكًا فيه قليلًا، من دون كتابه **«مناقب العارفين»** لا نمتلك تقريبًا تفاصيلَ في شأن الصّفات الشّخصية للرّجل.

وبرغم أنّه أُعطي عند ولادته اسمَ جَدّه، حَسَن، يَعرفُه التّاريخُ بلَقَبه «حسام الدّين». ويصفُ هذا التحديدُ: چلبي حسام الدّين حَسَن بن محمّد بن الحسن، ابن أخي تُرك، اسمَه الكاملَ ونَسبَه. وفي مقدّمة **المثنويّ**، وكذلك في **الرّسائل** (الرّسالة ١٠٢ مثلًا)، يدعوه الرّوميّ بسِلْسِلة ألقابٍ ومناقب تشريفيّة، ومن ذلك: أبو يَزيد الوقت، وجُنَيد الزّمان، والعُرْوة الوثقى، ومخزنُ أسرار العَرْش. ويصلُ الرّوميّ نَسَبَ حُسام الدّين بعارفٍ مشهورٍ لكنّه أمّيٌّ، اسمُه أبو الوفاء [٢١٦] الكُرديّ (تـ١١٠٧م). ويعني هذا أنّ حسامَ الدّين كان فيه بعضُ الدّم الكُرديّ، وهذا صحيحٌ تمامًا لأنّ الرّوميّ يصف عائلتَه بأنها منحدرةٌ من أُرْمِيةَ في شمال غربيّ إيران.

ويضيف سپهسالار (Sep 141) عدّةَ ألقابٍ أخرى إلى سِلْسِلة الألقاب التشريفية التي أعطاها الرّوميّ لحُسام الدّين، ومن ذلك «مظهرُ الأنوار الإلهيّة» و «إمامُ كلّ الأقطاب». ويصفُ سپهسالار حُسامَ الدّين بأنّه، مثل أسلافه من رؤساء المولويّة، وعمليًّا مثل الأولياء المسلمين جميعًا، معتدلٌ عاطفيًّا. ومثلما يمكن أن تبدو هذه اللغةُ الاحتفاليّةُ متأنّقةً بلاغيًّا وفخمةً، يستنتج المرءُ من الألقاب التي استعملها سپهسالار في الإشارة إلى حسام الدّين أنّه كان ودودًا جدًّا ونهض بعبء كبير في المساعدة على جَعْلِ المريدين الجُدُد يلتزمون بالشّريعة الإسلاميّة ويستعملون الرّياضاتِ الرّوحيّة.

ويبدو أنّ حسامَ الدّين نشأ في إحدى جماعات الفِتْيان في مدينة قُونِية التي عزّزت قيمَ الفروسيّة والرّوحانيّة. هذه الجماعاتُ التي عُرفت باسم «الفِتْيان» أو «الإخوان»، تركت قَدْرًا كبيرًا من التأثير في الأناضول، خاصّةً بين طبقات التُّجّار والحِرْفيّين، وكذلك بين الجنود. هؤلاء الفتيانُ أو الإخوانُ، الذين تمتّعوا بخصائص الحياة الاجتماعية والقوميّة وبأخلاق التّجّار، وفي الوقت نفسه ظهرتْ منهم أوصافُ العَيّارين و المحاربين أيضًا، أوجدوا نوعًا من البديل للطّرق الصّوفيّة وتركيزها على الرّوحانيّة الزُّهدية والعِرْفانيّة. كان أفرادُ جمعيّات الأُخوّة والفُتوّة هذه عمومًا يخاطبون شيخَهم بتعبير «أَخي» (العَربيّ الأَصْل) برغم أنّ تعبير «أخي» الذي يصف هذه الطُّرقَ في الأناضول مستمَدٌّ فعليًّا من كلمةٍ تُركيّة تعبّر عن الكرَم والشّهامة والنُّبل. وقد قَبِلَ الخليفةُ النّاصِرُ (العبّاسيّ) العُضْويّةَ في طريقةٍ من طُرق «الفُتوّة» في عام ١١٨٢م ودعمَ هذه المؤسسةَ على امتداد البلاد الخاضعة لسُلْطانه، ربّما بقَصْد جَعْلِ هؤلاء الفِتْيان تحت سيطرته المركزيّة. وبزوال الخلافة في عام ١٢٥٨ م، ضعفت

المؤسَّسةُ إبّان الدّور المغوليّ، إلّا في مِصْر حيثُ نقَلَ الأميرُ العباسيُّ الذي رحّبَ به المماليكُ الزِّيَّ الخاصَّ للفُتوّة إلى بِيبَرْس، هذا الزِّيُّ الذي ربّما استُعمل علامةً للسُّلطة بسبب ارتباطه بالخلافة المتلاشية»[١].

كتبَ ميكائيل بايرام عن طُرُق الأَخِيّة في الأناضول، وتحدّث على نحوٍ مخصوص عن جماعة «أخي إيفرن» ونادي «فاطمة باجي» للفتيات (باجيانِ روم)، مفصِّلًا القولَ في صِلاتها بالقوى السياسية لذلك العصر وتنافسهما مع الرّوميّ والطّريقة المولويّة. والحقُّ أنّ بايرام يعتقد أنّ كثيرًا من القِصَص في المثنويّ يتضمّن إشاراتٍ خفية تُصوِّر «أخي إيفرن» في قالبِ انتقاصيّ[٢].

رأَس والدُ حُسام الدّين، أَخِي تُرْك، فرعًا لإحدى هذه الطُّرق الأخويّة، ومن هنا عُرِف حُسام الدّين بـ «ابن أَخي تُرْك». لكنّ «أخي» تُرْك تُوفّي عندما كان حُسام الدّين في أول العَقْد الثاني من عمره، وفي هذه المرحلة انتقلت قيادةُ الأخوية في الظاهر إلى حُسام الدّين. ومثلما يروي الأفلاكيّ (Af 738) القصّةَ، طلبَ الأعضاءُ الكبارُ في الأخويّة من حُسام الدّين أن يتولّى قيادتَهم، لكنّ حُسامَ الدّين وجّههم جميعًا إلى الرّوميّ. وأمر «خُدّامَه [٢١٧] وفتيانَه بأن ينشغلوا كلُّهم بكسْبهم وعملهم ويقدِّموا دَخْلَهم إلى الرّوميّ (كان أعضاءُ الطّرق الأخيّة عادةً يقدّمون دَخْلَهم اليوميّ إلى شيخ الخانقاه). وكان حُسامُ الدّين ينفق دَخْلَ ممتلكاته. وعندما اشتكوا من أنّه لم يبقَ شيءٌ من أملاكه ومقتنياته، أمرَهم بأن يبيعوا أثاثَ بيته، وعند ذلك كان مسرورًا بأنّه، على الأقلّ ظاهريًّا، تابع النّبيَّ قائلًا: «الحمدُ لله ربّ العالمينَ إذْ تيسّرت لي متابعةُ ظاهر سُنّة رسول الله». ومثلما رأينا في موضعٍ آخر، هذه الرَّغبةُ في متابعة الرّسول طواعيةً كانت همًّا طاغيًا لدى كلٍّ من شمسٍ

والرّوميّ. وتعبيرًا عن محبّة حُسام الدّين للرّوميّ حرّر أتباعَه من قَيْد إخلاصهم له وانهمك في خِدْمة الرّوميّ (Af 739) .

والرّوميّ، تِباعًا، عهَدَ بشؤونه الماليّة إلى چلبي حسام الدّين، الذي عَمِلَ مُراقبَ حِساباتٍ لوَقْف مدرسة الرّوميّ، التي تطوّرت في ذلك الحين إلى نوع من الخانقاه ارتبط به المريدون وأفرادُ أسرة مولانا أو اعتمدوا عليه بطُرق مختلفة. ويوردُ الأفلاكيُّ (Af 3 - 782) خبرًا واحدًا على الأقلّ يتبيّنُ منه أنّ حسامَ الدّين كان يقوم بهذه الوظيفة قبْلُ إبّانَ وجود شمس الدّين، وقد أخذ هديّةً مقدارُها أربعون ألفَ درهمٍ من أمين الدين ميكائيل، نائب السّلطان، قبْلَ أن يَسمح له بمُجالسة شمس. وكانت الإعاناتُ المتسلَّمة من الأُمراء والمانحين الآخرين تشتمل على ممتلكات وأموالٍ نقديّة، وإن كان لنا أن نصدّق الأفلاكيّ (751)، فإنّ الأمير تاجَ الدّين معتزّ أرسلَ مرّةً مبلغَ سبعة آلاف درهم سلطانيّ من آق سراي لكي «يقيمَ الأصحابُ مَأْدُبةً ولا ينسوه من دعاء الخير». وكان حُسامُ الدّين ينفق هذه الأموال والدّخول المتوفّرة على النحو الذي يراه مناسبًا، وكان يحظى بثقة الرّوميّ وتأييده الكاملَيْن. وفي هذه المناسبة الخاصّة، وبعد التأكّد من أنّ الأموالَ قد حُصِلَ عليها من طريق الحلال (وفي هذه الحال من الجزية المفروضة على الرعايا غير المسلمين، في مقابل الخدمة العسكرّية) أعطى حُسامُ الدّين أَلْفَ درهمٍ إلى سلطان وَلَد، وألفًا إلى زوجة الرّوميّ، كِرّا خاتون، وخمس مئة درهمٍ إلى چلبي أمير عالِـم، مقسّمًا البقيةَ بين أصحاب الرّوميّ وأتباعه (Af 752).

ويقول سلطانُ وَلَد (SVE 112 - 13) إنّه عندما توفّي الشّيخُ صلاحُ الدّين، أُسندت وظيفةُ نائب الرّوميّ وخليفته إلى چلبي حُسام الدّين. اهتمّ الرّوميّ اهتمامًا

كبيرًا بحُسام الدّين وفي الظّلمة التي تعقب غروبَ الشّمس، احتاج إلى نور (SVE 113):

قال: «عندما ذهبت الشمسُ من هذا اللّيل المظلم جــاء العِوَضُ، حـان وقتُ المصبـاح

عنــدما اختـفى الـقـمــرُ داخــلَ الغيـوم ما الّذي يعطي الضياءَ غير النجوم؟»

ويمضي سلطانُ وَلَد إلى القول إنّ أحدَ الأشخاص سأل مَرّةً الرّوميّ: مَنْ من بين هؤلاء النّواب الثلاثة احتلّ المنزلة العليا. فأجاب الرّوميّ بأنّ شمسًا كان مِثْلَ الشّمس، وصلاحًا مِثْلَ القمر، وحسامًا مثْلَ النّجوم، ولأنهم ارتبطوا بالملائكة: «اعلَمْ أنّ الكلَّ واحدٌ، لأنّ كلَّ واحدٍ يمكن أن يوصلكَ إلى الله».

أمرَ الرّوميُّ المريدين (SVE 115 - 16) بأن يطيعوا أمرَه ويعدّوه والرّوميّ شخصًا واحدًا. وفي هذه المرّة، لأنّ [٢١٨] المُريدين ذاقوا مرّتين مرارةَ عصيان الرّوميّ ـ مرّةً عندما اختار شمسًا ومرّةً عندما اختارَ صلاحَ الدّين نائبًا ـ قبِلَ المريدون كلُّهم حُسامَ الدّين ولم يكن لدى أحَدٍ منهم الميلُ إلى المعاندة. عاش حسامُ الدّين والرّوميّ وعمِلا معًا في أسرةٍ واحدةٍ على امتداد السّنوات العَشْر اللّاحقة، وكان المريدون جميعًا سُعداء ولم يعد هناكَ حُسّاد (SVE 120 - 21). لم يقضيا وقتَهما كلّه معًا، لأنّه مثلما يظهرُ من كلام الأفلاكيّ (Af 760) كان الرّوميّ يذهب لمدّة أربعين أو خمسين يومًا من كلّ عام إلى الينابيع الحارّة. وبرغم أنّ كثيرين من المريدين على نحو مفتَرَض كانوا يصحبونه، يؤدّون السّماع وينظمون الأشعار في الطّريق، كان حُسامُ الدّين يبقى في قُونِيَةَ، يُعنى كما هو مفترَضٌ بالأعمال اليوميّة للمدرسة ويتعهّد الطّريقة، ويزور قبرَي بهاء الدّين وصلاح الدّين كلَّ يوم ليقرأ الفاتحةَ (Af 765). ولعلّه إبّانَ هذه الغِيابات عن قُونِيَةَ دبّجَ الرّوميّ

الرّسائلَ الثلاثَ الباقية الموجَّهةَ إلى حُسام الدّين. وهذه الرسائلُ تتضمّن أبياتًا من الشّعر وتُثني على حسام الدّين من صميم القلب، كاشفةً عن محبّة الرّوميّ العميقة لحُسام الدّين وإخلاصه له (Mak161-2،223-6). وفي واحدة من هذه الرّسائل يشكو الرّوميُّ من نوبة مَرض (Mak 224).

كان الرّوميّ بسلوكه بين النّاس يقوّي منزلَة حُسام الدّين. ويروي لنا الأفلاكيُّ (Af769) أنّه في إحدى المناسبات دعا معينُ الدّين پروانه مجموعةً كبيرةً من الكُبراء والأعيان لرؤية مولانا، لكنّه غفل عن دعوة حُسام الدّين. فرفض الرّوميّ التحدّثَ إلى أن دُعي حُسامُ الدّين أيضًا. واندفع الرّوميّ للتّرحيب به عند وصوله قائلًا : «مرحبًا بروحي، بإيماني، بجُنَيْدي، بنُوري، بمخدومي، بمحبوبي ...». وبرغم إمكانية الزّخرفة والتزيّد في مثل هذه الأخبار، يمكن العثورُ على بذرةٍ للحقيقة على الأقلّ في إحدى رسائل الرّوميّ (5- Mak 224)، حيث يتحدّث عن محاولةٍ لتأخيرِ تلبية دعوةٍ إلى الطعام إلى وقتٍ يستطيع فيه حسامُ الدّين الحضورَ. وفي موضعٍ آخر نجد الرّوميّ يكتب الرّسائلَ لمصلحة حسام الدّين ليؤمّن له وظيفةَ الشيخ في خانقاه صوفيّ (Mak 158)، وفي إحدى المرّات حُدّد ذلك بـ «خانقاه ضياء الدّين» (Mak 219). ويُظهر الأفلاكيُّ (Af 100) پروانه وتاجَ الدّين غير مستيقنَيْنِ في البَدْء من قُدرات حُسام الدّين الرّوحيّة، ظانَّيْنِ أنّ الرّوميّ ربّما عينّه شَكْليًّا. وتوحي إحدى الرّسائل التي كتبها الرّوميُّ إلى السّلطان السّلجوقيّ (ولعلّه السّلطان عزّ الدّين) بأنّ حاكِمَ قُونِيَةَ كان يضايق صِهْرَ حُسام الدّين وأنّ حسامَ الدّين فكّر بتَرْك المدينة بسبب ذلك (Mak 162-3). فيطلب الرّوميُّ أنْ يتدخّل السُّلطانُ ويقصّر يدَ الحاكم. وفي النهاية، اتّضحت لهم أهليّةُ حُسام الدّين، سواءٌ أكان ذلك من

خلال تدخّل السُّلطان، أم من خلال سلوكه هو وإصرار الروميّ. وقد جعَلَ تاجُ الدّين معتزّ السّلطانَ السلجوقيَّ يُعيِّن حسامَ الدّين شيخًا لخانقاه ضياء الدّين الوزير (Af 754-5). والرّوميُّ نفسُه يؤكّد لحُسام الدّين (Mak 161):

أقسمتُ مئةَ مرّة للخَلْق وللخالق أنّ كلَّ ما فكّر فيه ذلك المخدومُ [حسام الدّين] هو مُنتهى تفكيري، وأن كلَّ ما يأمر به وما يقولُه هو خلاصةٌ لمقالاتي.

نَظْمُ المثنويّ :

[٢١٩] تعتمد سُمعةُ حُسامِ الدّين أوّلًا وقبْلَ كلّ شيء آخَر على حَفْزِ الرّوميّ أو تزويده بالذّريعة لنَظْم المثنويّ. ويقول سپهسالار (Sep 142) إنّ مثنويّ الرّوميّ بكُلّيته نُظِم بطلبٍ منه وهو يعكس كثيرًا من الحالات والكشوف الرّوحيّة لحُسام الدّين. وكان حُسامُ الدّين يكتب سريعًا بينما كان الرّوميّ ينظم، مردّدًا ما سجّله بصوتٍ عذبٍ طلبًا لتأكيد الرّوميّ وتصديقه (Af 742). وكان هذا أحيانًا يستَمرّ اللّيلَ كلّه مثلما يؤكّد المثنويُّ نفسه (M1: 1807):

لقد أطلَّ الصُّبحُ، يا مَنْ أنتَ للصُّبح ملجأٌ وظَهير،

فالتمسْ لي العذرَ عند مخدومي حسام الدّين

وعندما انتهى الكتابُ الأوّلُ، أعاد حسامُ الدّين مرارًا مراجعةَ المتْن كلّه بيتًا بيتًا، مصحّحًا كلماتٍ كثيرة ومُصلحًا الألفاظَ والتراكيب (Af 742)، وربّما مُضيفًا حتى أقسامًا جديدة عند حضّ الرّوميّ، الذي يتدخّل أحيانًا في القصّ ليقول (M1: 2934-8):

يــاضيــاءَ الحــقّ، يا حســامَ الـدّين، خُــذْ

ورقةً أو ورقتَيْن وزِدْهما على وصْف الشيخ (المرشد)

فمـع أنّ جِسـمَكَ الرّقيـقَ ليـس بـذي قـوّة

ليـس لنـا نـورٌ مـن دون شـمـس (روحـك)

ومـع أنّكَ قد أصبحتَ المصباحَ والزّجاجـة

أنـتَ قـائـدُ القـلـبِ، وأنـتَ رأسُ الخيـط

ولأنّ رأسَ الخيطِ بيدك، ويمضي وفق هواك

فـإنّ حبّـاتِ عِـقْـدِ الـقـلـب مِـنْ إنعـامـك

فاكتـبْ أحـوالَ الشّـيخ العـارفِ بالطّريق

واخـترِ الشّـيـخَ، واعـلَـمْ أنّـه عَيْـنُ الطّـريـق

وفي هذه المرحلة تُوفّيت زوجةُ حُسام الدّين على حين غِرّة، فأصابه نوعٌ من التكاسُل العقليّ والروحيّ (Af 743). فانصرف عن الرّوميّ والمثنويّ لبعض الوقت لأنّ روحه مضى إلى أوج السماء، منطلقًا كالبُلبل وعائدًا كالباز (M2: I - 8). ولولا حُسامُ الدّين لما شعرَ الرّوميُّ بمَيْلٍ إلى النَّظْم، ولكن عندما عاد حُسامُ الدّين إلى حاله السّابقة استأنفا جلساتهما وأُنجز الكتابُ الثاني من المثنويّ. ومثلما يحدِّد نصُّ المثنويّ (M2: 7)، استُؤنفَ العملُ في عام ٦٦٢هـ وهو التاريخُ الذي يوافق وقتًا بين تشرين الثاني من عام ١٢٦٣، وتشرين الأوّل من عام ١٢٦٤م. وتقدِّرُ روايةٌ في الأفلاكيّ الانقطاعَ السّابق، الذي لم يُنظَم خلالَه شيءٌ، بسَنتَيْنِ كاملتَينِ (Af 742). وإن صَحَّ هذا، فسيعني أنّ الكتابَ الأوّل اكتملَ نَظْمُه في عام ٦٦٠هـ الموافق للفترة الواقعة بين كانون الأول من عام ١٢٦١ وتشرين الثاني ١٢٦٢م.

يسمّي الرّوميّ حُسامَ الدّين، ضياءَ الحقّ، مُلْهِمَه في كلّ من أجزاء المثنوي بدءًا من

الثاني وانتهاءً بالسّادس، وكذلك في المقدّمة النّثرية للجزء الأوّل. وحسام الدّين هو الذي طلب من الرّوميّ أن يواصلَ نَظْمَ الكتاب (M4: 5-6) ويحاول أن يجتذبه منه شيئًا فشيئًا، برغم أنّ الرّوميّ يُصرّ على أنّ حُسام الدّين يعرف من قبْلُ الأشياءَ التي يقولها الرّوميّ (M4: 2075 - 80). ولعلّ أحدَ الأبيات (M6: 4) في مطلع الكتاب السّادس من المثنويّ يشير إلى خِطّةٍ متصوَّرةٍ من قبْلُ يزوَّد بها المثنويّ مثْل كثيرٍ من الكتب مثلما وُجِدَت جهاتٌ في المستوى المادّيّ [٢٢٠] (وفقًا للتصوّر الإسلاميّ القديم هي ستُّ جهات: فوق، تحت، يمين، يسار، وراء، أمام). وفي موضعٍ آخَر، يشبِّه الرّوميّ المثنويَّ في اشتماله على أُصول العلوم الدّينيّة وفروعها بشجرةٍ يُسْلمها إلى عناية حسام الدّين ورعايته (M4: 754 - 9):

وكذلك، مقصودي من هذا المثنويّ ... هـو أنتَ، يا ضياء الحقِّ، ياحُسام الدّين
والمـثنـويُّ في فـروعــه وأصـولــه ... وفي كلّيّته مُلْكٌ لك، وقد جعلتَه مقبولًا
والمـلـوكُ يقبـلون الحسَـنَ والقبيح ... وعندما يقبلون شيئًا، لا يكون ثمّةَ ردّ غالبًا
ولأنّـكَ غرسـتَ غرسـةً اروِها بالماء ... ولأنّك أذنتَ لها بالتّفتّح، فُكّ ما فيها من عُقَدٍ
إنّ مُـرادي مـن ألفـاظِـه هو سِرُّك ... ومُـرادي مـن إنشــائـه هــو صـوتُك
وصوتُـكَ عنـدي هو صوتُ الحقّ ... وحاشـى أن ينفصل العاشقُ عن المعشوق

ومهما تكن المجازات التي يمكن أن يستعملها الرّوميّ في بناء المثنويّ، استطاع أن يواصِلَ نَظْم الكتاب بالأسلوب نفسه، إن أذِنَ له الفراغُ أو استحثّه الميلُ، من دون أن يُخِلّ أو يشوّه الوحدةَ البنائيّةَ للعمل. ويتخيّلُ الرّوميُّ أنّ الكتاب سيزيد في النّهاية بحيث ينوء أربعون بعيرًا تحت ثِقَله الشديد (M4: 790). والحقيقةُ أنّ الرّوميَّ ربّما

يكون قد أشار إلى السّماوات السَّبْع تبريرًا كونيًّا مشروعًا لجُزءٍ سابعٍ، لو شاء هو أو حُسامُ الدّين أو ربّما لإضافة جزء آخر. وفي أيّة حال، لا يذكر لنا الرّوميّ شيئًا آخر عن تاريخ نَظْم هذه المنظومة الأكثر تأثيرًا في تاريخ الشّرق الإسلاميّ. الإشارةُ الوحيدة التي بين أيدينا تأتي من الأفلاكيّ (744)، الذي يذكر إرجاءاتٍ وتعويقاتٍ أُخَر، لكنه يذكر انهمارًا متواصلًا لِفِكَر الرّوميّ، التي أثبتَها كلَّها حسامُ الدّين ثمّ راجعها مِرارًا. ونعلمُ أنّ مُريدي الرّوميّ قرؤوا أو سمعوا **المثنويَّ** يُنْشَد وسألوه أن يشرح لهم المعنى العميق لبعض الأبيات إبّانَ المجالس العامّة. الحديثُ ٥٣ في **فيه ما فيه** (Fih 196) يعرِضُ سؤالًا في شأن بيتٍ في الكتاب الثاني من **المثنوي** (M 2:277)، برغم أنّه لا يذكر مصدرَ النّظْم، الذي لا بدّ أنّه كان واضحًا لجمهرة المستمعين. ومعظمُ الأحاديث المدوَّنه في «**فيه ما فيه**» يبدو أنها ترجع تاريخيًّا إلى هذه الفترة الممتدّة من منتصف ستّينيات القرن الثالث عشر الميلاديّ إلى آخرها.

ويشيرُ گلبينارلي (GB 214) إلى أنّ أحدَ أبيات **المثنويّ** (M1: 2795) يقرّر أنّ خلافة العبّاس والمنحدرين منه ستدوم إلى يوم القيامة. والخلافةُ العبّاسيّة قوّضَ أركانَها المغولُ في عام ١٢٥٨م، ولم تُعد إقامتُها من جديد (ضعيفةً في أية حال) في مصر إلّا في عام ١٢٦١م. ويستنتج گلبينارلي (GB 215) أنّ الرّوميَّ ينبغي تبعًا لذلك أن يكون قد أكملَ مَتْنَ الكتاب الأوّل من **المثنويّ** قبل عام ١٢٥٨م، إبّانَ حياة صلاح الدّين. وتقبل آنيماري شيمل استدلالَ گلبينارلي، مستنتجةً أنّ الكتابَ الأوّل «رُبّما أُمْلِيَ في وقتٍ بين عامَي ١٢٥٦ و ١٢٥٨ م» (ScT 34).

وتشيرُ أيضًا إلى شاهدٍ آخر يمكن أن يؤيّد نظريةَ گلبينارلي، لافتةً [٢٢١] انتباهَنا إلى

غَزَلِيّةٍ مهمّة في ديوان الرّوميّ تُخصَّص لحُسام الدّين (D 1839). هذه الغَزَلِيّةُ تروي شعرًا منامًا رآه الرّوميّ حول الغُزاة المغول وعلى نحوٍ لطيف تؤرّخ المنامَ (وليس لزامًا الغزليّةَ) بمساء يوم سَبْت، في الخامس من شهر ذي القِعْدة، في عام ٦٥٤م، الموافق للرّابع والعشرين من تشرين الثاني من عام ١٢٥٦م.

ولا ينبغي أن نُفاجأ إذا ما أيّدت دراسةٌ إضافيّةٌ أنّ هذه الغَزَلِيّة أو غزليّاتٍ أُخَر موجهةً إلى حُسام الدّين يرجع تاريخُها إلى فترة حياة صلاح الدّين. وقد عَمِلَ حُسامُ الدّين كاتبًا للرّوميّ وكتبَ الإملاءَ لرسالةٍ بعث بها الرّوميّ إلى السّلطان عِزّ الدّين كيكاوس الثاني في وقت بين عامي ١٢٥٧ و ١٢٦٠م، مثلما رأينا قبلُ («نشاط الرّوميّ ومنزلتُه في قُونِية قُبيل مجيء شمس»، في الفصل ٢). وعلينا أن نفترض أنّ الرّوميّ فكّر على الأقلّ باختيار حُسام الدّين خليفةً لصلاح الدّين إبّانَ فترة حياة هذا الأخير، على الأقلّ إبّانَ مرضه الطويل. ومهما يكن، فإنّ وجودَ غزليّةٍ أو اثنتين في شأن حُسام عائدتين لهذه المرحلة لا يُجبرنا لزامًا بأيّ شيء في شأن نَظْم المثنويّ الذي هو نوعٌ مختلف جدًّا من الشّعر ـ شعرٌ قصصيّ ذو موضوع تعليميّ واضح. ويمكن أن يكون الرّوميّ نظَمَ حصرًا غزليّاتٍ لحُسام الدّين، مثلما فعَلَ من أجل صلاح الدّين، قبل أن يقرّر إنشاءَ نمطٍ كبير ومختلف من الشّعر. وإنّ تعليقات شيمل في شأن المثنويّ المبكّر جدًّا (M1: 125) التي تصوّر حُسامَ الدّين بأنّه «ما يزال غيرَ ناضج نسبيًّا» تبدو لي مشكوكًا فيها نسبيًّا من جهة كونها دليلًا على تاريخ هذه المنظومة.

وإنّ فَرْضيّةَ گلبينارلي ـ شيمل، في أيّة حال، لا تتناغم بسهولة مع بقية معلوماتنا المسلَّم بأنها ناقصة. فالكتابُ الأوّلُ من المثنويّ، أوّلًا، لايأتي على ذكر صلاح الدّين، أمّا

الكتابُ الثاني، المكتوبُ بعد وفاته بخمس سنوات، فيذكرُهُ مرّةً واحدةً. فإن كان صلاحُ الدّين ما يزال حيًّا، فلماذا أهملَ الرّوميّ ذكْرَه ولماذا وصفَ حُسامَ الدّين في المقدّمة النّثريّة بتعابير توحي بأنه كان معروفًا من قبْلُ أنّه الخليفةُ المختار للرّوميّ؟

وترى شيمل أنّ الكتابَ الأوّلَ أُكمل في عام ١٢٥٨م وأن الموتَ اللّاحق لصلاح الدّين أغرق الرّوميَّ في اليأس، الذي أعقبَه يأسُ حُسام الدّين بعد وفاة زوجه. ولذلك لم يكن من الممكن أن يتواصل العملُ في المثنويّ حتّى عام ١٢٦٣م تقريبًا، أي بعد سنةٍ من التاريخ الذي تستنتج شيمل أنّ حُسام الدّين عُيِّن فيه رسميًّا خليفةً للرّوميّ (ScT 34). فإن صحّ هذا، فإنّ علينا أن نرفض روايةَ الأفلاكيّ التي تذهب إلى أنّ فترة عامَيْن انقضت بين إكمال الكتاب الأوّل وبداية الكتاب الثاني. بدأ زحفُ المغول على بغداد في ربيع عام ١٢٥٧ م من قَزْوين، لكنّه تأخّر إلى تشرين الثاني من عام ١٢٥٧ م. حوصِرت بغدادُ في آخر منتصف كانون الثاني من عام ١٢٥٨ م واستسلمت المدينةُ في العاشر من شباط وتبع ذلك السّلبُ والدّمار والقَتْلُ وقُتِل الخليفةُ المستعصِمُ وأسرتُه في اليوم العشرين من شهر شباط، عام ١٢٥٨ م.

وإذا كان الكتابُ الأوّل أُكمِل في عام ١٢٥٧ م قبْلَ الحصار أو حتّى في شباط من عام ١٢٥٨ م عندما انهارت دفاعاتُ مدينة بغداد (لا بدّ من أنّه قد مضى أسبوعٌ أو [٢٢٢] أسبوعانِ لكي يصل نبأُ قَتْلِ الخليفة إلى قُونِية) فسيعني هذا أنّ خمسة أعوام كاملة على الأقلّ، وربّما أكثر من ستّة، انقضت قبْلَ أن يبدأ نَظْمُ الكتاب الثاني، في وقتٍ ما بعد تشرين الثاني من عام ١٢٦٣ م. وإذا ما صدّقنا روايةَ الأفلاكيّ، المرويّةَ على عُهدة سِراج الدّين المنشِد للمثنويّ (انظر: «تشكيل الطريقة»، الفصل ١٠، فيما يأتي)، فإنّ الفقرة التي هي

موضوعُ النّقاش قريبًا من نهاية الكتاب الأوّل من المثنويّ في شأن الخلفاء العبّاسيين الباقين على الدّوام ربّما تكون نُظمت في وقتٍ ما خلال العام ١٢٦١ م، أو ١٢٦٢ م، ربّما بعد أن أُعيدت الخلافةُ العباسية في المنفى في مصر، الأمرُ الذي يُزيل اعتراضَ گلبينارلي بكلّيّته.

وحتّى إن اخترنا أن لا نصدّقَ روايةَ الأفلاكيّ وشَرْحَ الوقائع التي تقدّمه، لا نزال لا نملك سببًا ملزمًا لاعتبار بيان الرّوميّ في شأن دوام الخلافة إلى نهاية الزمان تعبيرًا عن حقيقة تاريخيّة. فهو مُعَدٌّ من دون قَصْدٍ، وآتٍ في كلمات إحدى الشخصّيات في قصّة، قصّة يمكن حتى أن يكون الرّوميّ قد استعارها من مصدر أسبق عهدًا. وحتى إن اعتبرنا هذه العبارةَ تفسيرًا قدّمه الرّوميّ لأحداث سياسية، يمكنها أن تمثّل إمّا أملًا دينيًّا وإمّا تخيّلًا دينيًّا في وجه ما كان، بغضّ النظر عن أي شيء، حدَثًا كارثيًّا من الوجهة الدينية للعالم الإسلاميّ - وهو انقراضُ سلسلة الخلافة الزّمنيّة للنّبيّ محمّد [عليه الصّلاة والسّلام] التي أُسّستْ قبلَ خمس مئة سنة وفقدانُ التحكّم بالبُلدان المركزيّة لعالَمِ الإسلام ووقوعُها بيد قوّة كافرة. وحين يضع المرءُ في الحسبان هذا التمزّق في الكَوْنِ الدّينيّ، يكون في مقدوره أن يستدلّ بسهولةٍ على أنّ الرّوميَّ يمكن أن يكون حوّلَ رمزيًّا الخلافةَ الزّمنيّة أو الدّنيويّة إلى خلافة روحّية وسمح لها بأن تستمرّ في الوجود في العقل أو في المستوى الرّوحيّ على الدوام، برغم انقراضها المادّيّ. ويمكن أيضًا أن يكون قد أرادَ إرسالَ علامةٍ تشجيعٍ إلى الخليفة في المنفى في مصر. ومن ناحيةٍ أخرى، لا الرّوميُّ ولا مريدوه يذكرون سقوطَ الخلافة العباسية في الأحاديث «فيه ما فيه»، هكذا ربّما لأنّه لم يكن شُغلًا شاغلًا. وخلافًا لذلك، نظم الشاعرُ سعديّ الشيرازيّ قصيدتين في سقوط الخلافة، إحداهما بالعربيّة والأخرى بالفارسيّة (Saf 3/1 : 125).

ويرفض گلبينارلي (15 - 214 GB) روايةَ سيِّد صحيح أحمد دده (تـ ١٨٩٨ م)، رئيسِ الطبّاخين في المولوي خانة في يني قابي في إستانبول، الذي يقول إنّ تأليفَ المثنويّ بدأ في عام ١٢٦١ م (٦٥٩ هـ) وانتهى في عام ١٢٦٨ أو ١٢٦٩ م (٦٦٧هـ). ولا يقدِّم صحيح أحمد مصدرًا، ويكتب بعد انقضاء ستّ مئة سنة، مُخمّنًا من التّاريخ المقدَّم في الكتاب الثاني والمعلومات المقدَّمة في الأفلاكيّ أنّ كتابة كلّ جزءٍ من المثنويّ استلزمت ما يقرب من سنة ونصف. وبرغم أنّ هذا تخمينٌ، ليس تخمينًا سيئًا. وبرغم ذلك، تبقى الحقيقةُ أنّنا لا نعلم حقًّا تفاصيلَ تواريخ تأليف المثنويّ. الكتابُ الثاني بُدئ في وقت بين خريف عام ١٢٦٣ م ومُستهلّ الخريف من عام ١٢٦٤م. الكتابُ الأوّل ربّما أُلّفَ قبْلَ ذلك بسنة أو سنتين. وتقدِّم لنا وفاةُ الرّوميّ في كانون الأوّل من عام ١٢٧٣ م نهايةَ مقالنا هذا، وبرغم أنّ الكتاب السادس فيه إحساسٌ غيرُ حاسم نسبيًّا بها، لا يعني هذا لزامًا أنّه بقي غيرَ تامٍّ عند وفاة الرّوميّ. ويحاول گلبينارلي (216 GB) أن يثبت أنّ خاتمة المثنويّ المؤلَّفة من خمسة وأربعين بيتًا، [٢٢٣] التي أضافها سلطانُ وَلَد وتضمّنتها بعضُ المخطوطات، توحي بأنّ الرّوميّ لا يمكن أن يكون عاش مدّةً طويلة بعد تصنيف الكتاب السادس.

وفاةُ جلالِ الدّين، مولانا جلال الدّين الرّوميّ:

يروي لنا سلطانُ وَلَد شعرًا وفاةَ الرّوميّ، محدِّدًا التاريخَ بالخامس من جُمادى الثانية من عام ٦٧٢ م، الموافق للسّابع عشر من كانون الأوّل من عام ١٢٧٣ م، الذي هو أيضًا التاريخُ المكتوب على قبره الحجريّ. وقارنْ بين وصف ردّ الفعل الكارثيّ للسّماء على صَلْب المسيح و وَصْف سلطان وَلَد للاتّفاقات السّماوية التي ظهرت بسبب وفاة مولانا الرّوميّ (SVE 121):

من هذه الدّنيا الكثيفة المملوءة بالعناء

شدّ مولانا جلالُ الدّين الرّحالَ بعد عشرة أعوام من صحبة حسام الدّين والاندماج فيه

في الخامس من شهر جُمادى الآخِرة

كان انتقالُ ذلك المِلك صاحبِ المفاخر

وكان ذلك سنةَ اثنتين وسبعين

وستٍّ مئةٍ من هجرة أحمد

عينُ حسدٍ أصابت الخَلْق

فاحترقت الأرواحُ من صدمة ذلك البرق

وقعتْ هزّةٌ في الأرض في تلك اللحظة

وصار الفَلَكُ ينوحُ في ذلك المأتم

وأهلُ المدينة كلّهم من صغير وكبير

أخذوا في الصّراخ والتأوّه والتحسّر

القَرَويّون أيضًا من رومٍ وتُرْكٍ

مزّقوا جيوبَ ثيابهم أَلَمًا

حضر الجميعُ الجنازة

محبّةً وعشقًا، لا مجاملةً وتقليدًا

أهلُ كلّ دينٍ مُحبّون صادقونَ له

وأناسُ كلّ ملّةٍ عاشقون له

النّصارى واليهود كانوا متيّمين به، وكان المسلمون يسمّونه «الرّئيسَ» و «نُورَ

الرّسول». الجميعُ شقّوا جيوبَ ثيابهم وهالوا التّرابَ على رؤوسهم. استمّر الحِدادُ الجماعيّ لمدّة أربعين يومًا وحتّى بعد ذلك لم تنطفئ نارُ الأسى، برغم أنّ كُلًّا منهم عاد إلى بيته.

يبيّن سپهسالار (Sep 109) أنّه بسبب أنّ أجسامنا مؤلّفةٌ من أربعة عناصر متضادّة، وكلٌّ منها ينشُدُ الانضمامَ إلى جوهره، لا يستطيع الجسمُ أن يبقى دائمًا في هذه الدّنيا. أمّا الرّوحُ، وهو «فيضُ نورِ قُدْسِ» الله، فينجح لبعض الوقت في الحفاظ على توازنٍ بين هذه العناصر المُدْخَلة على نحو متضادّ. ومهما يكن، فإنّه لأنّ الرّوحَ قد هبط إلى المستوى الفاني من محلٍّ أرفع ومن عالَمٍ عُلْويّ، يتوق كثيرًا إلى الانضمام إلى جوهره أو أصله. وإن حَدَثَ أن رتّب الرّوحُ إبّانَ حياته على هذه الأرض لاكتساب السموّ الرّوحيّ والكمالات، غدا قابلًا للتجلّيات الإلهيّة وسيستجيبُ سريعًا لنداءِ العودة إلى ربّه.

لم يكن الرّوميّ يشعر بشرٍّ متوقّعٍ بعد الموت؛ الأمرُ على العكس تمامًا، فقد كان يتطلّع إلى إطلاق رُوحه من سِجْن الجسد. ويعبّر سپهسالار (113) عن الاندهاش من الموقف الفَرِح والمرحِّب إزاءَ الموت المنعكس في أشعار الرّوميّ ويتعجّب من أن يكون مخلوقٌ قبْلَه أو بعده ضارعَ [٢٢٤] كلامَه في هذا الشأن. وفي غزلياتٍ كثيرة، بعضُها منظومٌ حتمًا بمناسبة وفاة واحدٍ من خُلَّص مُريديه أو شخصية مهمّة، يتأمّلُ الرّوميّ في خلود الرّوح. والمقاطعُ الآتية (من D 3172) تلخّص رأيَ الرّوميّ (انظرْ أيضًا الفصل ٩، فيما بعد):

يا مَنْ تطيرُ من هذا القفصِ الضّيّق — وتشدُّ الرِّحالَ إلى ما فوقَ الفَلَك

انظرْ إلى الحياةِ الجـديـدة بعْدَ هـذا — إلى متى تتحمّل حمْقَ هذه الدّنيا؟

إنّ لباسَ هذا الجسْمِ مِنْ شأنِ الغِلْمان — فـارتـدِ الآنَ قميـصَ العَظَمـة

الموتُ حياةٌ، وهـذه الحيـاةُ مـوتٌ — لكنّ نظَرَ الكافرِ يُظهرُ العَكْسَ

إنّ جملةَ الأرواح التي غادرت هذا الجسد حيّـةٌ ومتواريةٌ الآنَ مثل الملائكة

فإن تهدّمَ منزلُ الجِسْمِ، فلا تتألَّمْ واعلَمْ، أيّها السيِّدُ، أنّها مجرَّدُ بابٍ للسّجن

وعندما تخرجُ من السِّجن ومن غَيابة الجُبِّ تكون مِثْلَ يوسف المصريّ مَلِكًا ورئيسًا

ويخبرنا سپهسالار (Sep 113 - 14) بأنّ قُونِيةَ قد هزّتها الزّلازلُ لأربعين يومًا قُبيلَ وفاة الرّوميّ فجاء النّاسُ إليه يسألونه الشّفاعةَ لرَفْع أيّة فاجعة محتملة: فأجابهم بأنّهم ليسوا في حاجةٍ إلى أن يقلقوا؛ لأنّ الأرضَ قد جاعت وتطلبُ لقمةً دسمةً، لكنّها سَرْعانَ ما ستصل إلى مُرادها ولَنْ تتأذّى المدينةُ. ومهما يكن، فإنّ الشاهدَ الذي يقدّمه سپهسالار على هذا هو غزليّةٌ تبدو مرتبطةً بشمس الدّين، لا الرّوميّ. ويروي سپهسالار (114) أيضًا أنّ الرّوميّ نظَمَ غزليّةً وهو على فراش الموت، لكي يشجّع سلطانَ وَلَد على الذهاب والحصول على قِسْط من النّوم (Af 590)، لكنّه بناءً على محتويات هذه الغَزَلية (انظر الغَزَليّة ١١ في الفصل ٨، فيما بعد)، يبدو هذا تخمينيًّا تمامًا.

ويروي سپهسالار (Sep 114 - 15) أنّ طبيبَيْنِ نَطاسيَّيْنِ سَهِرا على صحّة الرّوميّ لعدّة أيّام، وكانا دائمًا يقيسان نَبْضَه ويذهبان بعد ذلك لاستشارة كُتبهما الطّبّية. وفي النهاية وبعد أن يئسا من تشخيص المرض، سألا الرّوميّ أن يخبرهما عن حاله، لأنهما استنتجا أنّه هو نفسه كان راغبًا بالرّحيل إلى العالَم الآخر.

ويروي لنا الرّوميّ بدقة بالغة أنّ اللحظة حانت أخيرًا في يوم الأحد، السّابع عشر من كانون الأوّل، من عام ١٢٧٣ م عند غروب الشمس. وفي تلك الأُمسيّة أُعِدّت تجهيزاتُ الدَّفْن ثمّ في اليوم التّالي رُفِع جُثمانُه على تابوت وحُمل في أرجاء المدينة، التي اكتظّت شوارعُها بحشودٍ من النّاس من كلّ طبقات الحياة (Sep 116). واشتملت هذه

على الرّجال والنّساء والأطفال والعامّة والخاصّة، والنصارى واليهود والرّوم والعرب والتّرك وغيرهم. الجماعاتُ الدّينيّة كافّةً انضمّت إلى الموكب، وهي تقرأ من الزّبور والتّوراة والأناجيل زاعمةً أنّه إذا كان الرّوميّ محمّدَ العَصْر عند المسلمين، فقد كان أيضًا موسى وعيسى العَصْر عندهم (Af 592). وطبيعيّ أنّ المسلمين شاركوا في الموكب ومعهم [٢٢٥] قُرّاءُ القرآن، والمؤذّنون، والشّعراءُ الذين كتبوا المراثي، والموسيقيون الذين يضربون على الطبول وينفخون في السُّرنايات، وهلمّ جرّا (Af 593).

وبعد وقتٍ ليس طويلًا فاتحَ شخصٌ اسمُه عَلَمُ الدّين قيصر سلطانَ وَلَد في شأن بناء القُبّة الخضراء، وهو البناءُ الذي يحتضن ضريحَ الرّوميّ، الذي طلَبَ له مبلغَ ثلاثينَ ألفَ دِرْهم. أمّا ابنةُ غياث الدّين كيخسرو الثاني وزوجةُ مُعين الدّين پروانه فقد جمعت أضعاف هذا المبلغ (Af 792)، وبدأ بناءُ الضّريح بإشراف المِعمار بَدْر الدّين التّبريزيّ. وقد أُعِدّ تابوتٌ منقوشٌ بإتقانٍ من خشب الجَوْز، وربما كان ذلك بعناية عبد الواحد بن سليم (GB 230 - 31)، نُقِش عليه واحدةٌ من غزليات الرّوميّ (D 911)، مبتدئةً بـ:

في يوم وفاتي عندما يحملون تابوتي لا تظنّ أنّني متألّمٌ لمفارقة هذه الدّنيا

فلا تبكِ عليَّ، ولا تقُلْ: «واحسرتاهُ، واحسرتاهُ» ....

أشعارٌ أخرى للرّوميّ، مع آيات من القرآن وعلى الأقلّ ثلاثة نقوش كتابيّة منفصلة، يمكن أن تُرى على التّابوت، أحدُها بالخطّ الكوفيّ عجزَ الخبراءُ عن قراءته (CB 231-6).

الخلافةُ :

حُسام الدّين في نَظَر الرّوميّ وسلطان وَلَد :

برغم أنّ مباشرةَ حُسام الدّين أعمالَ مولانا وإدارتَه لها تبدو موحَّدةً وهادئةً نسبيًّا،

تُظهر المصادرُ إخلاصَهما الشّديد عند الحديث عنه. ويروي سلطانُ وَلَد (SVE 113) أنّ الرّوميّ أوصى المريدينَ بأن يعدّوا شمسَ الدّين وصلاحَ وحُسامَ الدّين شخصًا واحدًا، ذلك لأنّهم كلّهم يدلّون على الله. وفي الوقت نفسه، في أيّة حال، يواصلُ سلطانُ وَلَد القولَ فيتحدّث عن تسلسل هَرَميّ للنّور يضعُ حُسامَ الدّين في المنزلة الأقلّ نورًا، ويورد في شأن ذلك قولَ الرّوميّ: كان شمسٌ الشّمسَ، وصلاحٌ القمرَ، وحُسامٌ النّجومَ. ويشير أيضًا إلى أنّ حُسامَ الدّين هو المصباحُ الذي أُخرج عندما غابت الشمس، وهو تشبيهٌ يبدو يؤكّد ضَعفَ المقارنة بينهما.

أمّا سپهسالار فيبيّن على نحوٍ واضح أنّ الرّوميّ لم يُحبَّ أحدًا من الخلفاء الآخرين ـ ويشتمل هذا على صلاح الدّين وسلطان وَلَد ـ بقَدْر ما أحبَّ حُسامَ الدّين. كان حُبّه لحُسام الدّين عظيمًا إلى الحدّ الذي يبدو فيه أحيانًا أنّ الرّوميّ كان مريدًا لحُسام الدّين (Sep 144). وقد اختار الرّوميّ حقًّا أن يكون صلاحُ الدّين و حُسامُ الدّين مِثالَيْه الرّوحيّين. وفي المدخل إلى المثنويّ، يقول الرّوميّ عن حُسام الدّين: «سيِّدي وسَنَدي، ومعتَمدي، ومكانُ الرّوح من جسدي، وذخيرةُ يومي وغدي، وهو الشّيخُ قُدوةُ العارفين، وإمامُ أهلِ الهدى واليقين». ومهما يكن، فلا ينبغي أن يدفعنا هذا إلى استنتاج أنّ الرّوميّ عَدَّ حُسامَ الدّين [٢٢٦] رئيسَه في التّحقّقات الصّوفيّة. وقد رأينا قبْلُ أنّ العلاقة بين الرّوميّ وشمس لا يمكن وصفُها بأنها علاقةٌ تقليدية بين شيخٍ ومُريد. ولنتذكّرْ أيضًا أنّ الرّوميّ نفسَه يتحدّث عن الكيفيّة الغريبة التي تصّرفَ بها هو وصلاحُ الدّين أحدُهما إزاء الآخر في أحد الأيّام في الحمّام العُموميّ، حتّى كأنّهما نِدّانِ. فمسألةُ أنّ الرّوميّ احترم وبجّل صُحبة هؤلاء الرّجال، وأظهر لهم التشريفَ العظيم، لا يتطرّق إليها الشّكّ.

وبرغم ذلك، يحكي لنا سپهسالار حالًا أنّ حُسامَ الدّين كان دائمًا يجثو على ركبتيه أمامَ الرّوميّ مثلما يفعل المُريد. ونعلمُ أيضًا أنّه عندما بدأ الرّوميّ ينظم المثنويَّ كان حُسامُ الدّين يقع مَغْشياً عليه لأوقاتٍ طويلة بسبب المشاهدات المدهشة من الكَشْف الرّوحيّ التي كشفها له الرّوميّ. وعندما يستردّ وَعْيَه كان يخرّ ساجدًا ويبكي بدمعٍ مدرار ويهنّئ الرّوميّ ويثني عليه ويدعو له (Sep 145 - 6). ويروي الأفلاكيّ (759) أنّ حُسامَ الدّين، على غرار شمس تبريز، كان على المذهب الشّافعيّ. وفي يومٍ من الأيّام قال حُسامُ الدّين إنّه أراد التحوّلَ إلى مذهب أبي حنيفة، «لأنّ مولانا حنفيُّ المذهب». فقال له الرّوميّ إنّه من الأفضل له البقاءُ على مذهبه وأن يطبّق التعاليمَ الصّوفيّة للرّوميّ ويرشدَ الناسَ إلى جادّة العشق عند مولانا. وقد فعَلَ ذلك، مثلًا، بالدّفاع عن استماع الرّوميّ إلى الرّباب وأدائه السَّماع. وبعد أن تُوفّي الرّوميّ، دعا قاضي القُضاة سِراجُ الدّين حُسامَ الدّين إلى المحكمة لكي يتوقّف عن الاستماع إلى الرّباب، لكنّ حُسامَ الدّين رفضَ (Af 761 - 2). وهذا كلُّه يتركُنا في حَيرةٍ في شأن مَنْ كان منهما المريدَ ومَنْ كان الشّيخَ.

يروي سپهسالار مندفعًا من إحساسه بالواجب (Sep 146) أنّه عند وفاة الرّوميّ شعَرَ نفَرٌ من المريدين بأنّ سلطان وَلَد كان ينبغي أن يحلَّ محلّ حُسام الدّين في خلافة الرّوميّ. وبرغم أنّ سپهسالار انحاز قبلُ لحُسام الدّين في هذه النقطة في الرّواية، يعالج المسألةَ بطريقةٍ غايةٍ في التّبجيل ويوضح على نحو دقيق استحقاقَ سلطان وَلَد خلافةَ الرّوميّ. فإنّ سلطانَ وَلَد هو لَحْمُ الرّوميّ ودَمُه وكذلك وريثُه في العِلْم، وقد أحرز منزلةً عاليةً في الطّريق الصّوفيّ. وحاول مؤيّدو سلطان وَلَد أن يثبتوا أنّه كان ممتلِكًا

«الاستعدادَ لإمامة جماعة المريدين والاستحقاقَ لرياستهم» في حياة الرّوميّ على نحو كامل؛ لكنّه استجابةً لإحساسه بالواجب التزم الصّمتَ احترامًا لإرادة والده. ويحكي الأفلاكيّ (586) أنّ «كلّ أئمّة المدينة وشيوخ المدينة» اجتمعوا حولَ مولانا وهو على فراش الموت وسألوه عن خليفته. أُعيدَ السّؤالُ ثلاثَ مرّاتٍ وفي كلّ مرةٍ كان الجواب يجيء: «حُسام الدّين». وفي المرّة الرّابعة سألوا: «وفي شأن سلطان وَلَد بماذا توصي؟» - فقال: «هو بَطَلٌ وهو غيرُ محتاجٍ إلى وصيّة». وهكذا يكون كلٌّ من سپهسالار والأفلاكيّ قد أومأ إلى أنّ سلطانَ وَلَد كان لديه خُلفاء آثروه على حُسام الدّين.

وبرغم ذلك، واجهت دعوى أحقيّة سلطان وَلَد في خلافة والده مقاومةً غير مباشرة من فريق آخر من المريدين، قالوا إنّنا جميعًا محترقون بنار المحبّة ولا ينبغي أن نضع أيّةَ فروق بين العِشْق والمعشوق (Sep 146 - 7)، ولا شكّ في أنّ هذا الفريق أراد أن يتجنّب أيّ نزاع حول الخلافة، وهكذا اقترحوا أنّه على الإمامَيْنِ، حُسام الدّين وسلطان [٢٢٧] وَلَد، أن يجتمعا ويقرّرا فيما بينهما مَنْ ينبغي أن يُدير شؤون جماعة المريدين، وأنّ على الجميع تنفيذ قرارهما. وفي اليوم التالي، وفقًا لسپهسالار، اجتمع كلُّ أفراد العائلة، والمريدون، والأئمّة، والعِلْية عند قبر الرّوميّ (التّربة المقدَّسة). وهناك، أعلنَ حُسامُ الدّين إطاعتَه لسلطان وَلَد بالكلمات الآتية:

يا مَنْ أنتَ نورُ عيني وابنُ مخدومي! اليومَ إذ غربتْ شمسُ جلالِ حضرةِ مولانا عن هذا العالَم السُّفلي، وطلعتْ في أفقِ الآخرة، تركَنا نحنُ جماعةَ الأيتام والضّعفاء وديعةً لكَ. عليكَ أن تجلسَ على سرير والدك العظيم وتسلكَ بنا طريقةَ التربية والشّفقة، الوضيع منّا والشّريف.

توحي الرّواياتُ السّابقة بأنّ توقّعات سلطان وَلَد ربّما أحبطها نسبيًّا والدُه بعد وفاة

صلاح الدّين في عام ١٢٥٨ م. ولا بدّ من أنّ سلطان وَلَد كان في سنّ الثانية والثلاثين تقريبًا وقريبًا حقًّا من السنّ التي تؤهّله لوظيفةٍ في الإرشاد. ومثلما رأينا قبْلُ، يخبرنا سلطانُ وَلَد بأنّ والدَه شبّه حُسامَ الدّين بالنجوم، بينما كان صلاحُ الدّين القمَرَ وشمسُ الدّين الشّمسَ. وبرغم أنّ سلطان وَلَد يمكن أن يشير إلى بيتٍ من المثنويّ ليدعم تسلسلَه الهرميّ السّماويّ (M 5 : 1)، يعارضه مقطعٌ آخر منه (M4 : 16 - 20) معارضةً واضحةً، مسمّيًا حُسامَ الدّين الشّمسَ (خورشيد ـ بالفارسّية)، التي يخسفُ ضياؤها نورَ القمر.

ونحن لا نعرف منزلةَ سلطان وَلَد في السّماء النّورانيّة، لكنّ الرّوميّ لم يُثنِ على ابنه كتابةً بألفاظٍ مماثلةٍ لتلك المستعملة في حُسام الدّين في المثنويّ. ويذكر لنا الأفلاكيّ (Af 751) أنّ سلطانَ وَلَد اشتكى مرّةً من أنّ كلّ النقود المقدّمة باسم الرّوميّ كانت توضع تحت تصرّف حُسام الدّين. «ليس في بيتنا شيءٌ لكي ندفعَ مصاريفَنا، وكلُّ فتوحٍ يأتي يرسلُه حضرةُ مولانا إلى حضرة چلبي حُسام الدّين. فماذا نفعلُ؟» فيجيب الرّوميُّ بأنّ ثقتَه بأنّ حُسامَ الدّين رجلٌ من رجال الله عظيمةٌ إلى حدّ أنّه لو أنّ هناك مئةَ ألف زاهدٍ كامل وقعتْ لهم مخمصةٌ وحاق بهم خطرُ الهلاك ولم يكن عنده إلّا رغيفٌ واحدٌ من الخبز، لأعطاه لحُسام الدّين.

ومهما يكن إحساسُ سُلطان بالضّعة كبيرًا بسبب ثقة والده بحُسام الدّين، نعلَمُ أنّه بقي مُخْلِصًا لمشيئة والده. وبُعيدَ وفاة الرّوميّ، برغم أنّ فريقًا عزّز حقَّ سلطان وَلَد بالخلافة، اختار أن يَسحب اسمَه من الاعتبار في شأن إدارة شؤون المريدين، حتّى برغم اعتراضات حُسام الدّين. وفي الرّواية التي قدّمها سپهسالار، يجيب سلطانُ وَلَد حُسامَ الدّين بتواضعٍ وبلاغةٍ على هذا النحو:

إنّ حضرةَ مولاي ووالدي، رضي الله عنه، آثركَ عندما كان حيًّا على الجميع، وفوّض إليكَ رياسةَ الأصحابِ والأبناءِ وإمامتَهم جميعًا، واليومَ إذ بقينا محرومين من جماله اللألاء تبقى الإمامةُ على طريقتها الأولى (Sep147-8).

[٢٢٨]وفي أثناء هذا الكلام نهض سلطانُ وَلَد وأجلس حُسامَ الدّين على كرسيّ والده. ومثلما يبيّن سلطانُ وَلَد نفسُه، قال لحُسام الدّين إنّ روحَ والده، الرّوميّ، مايزال يحوم فوقَهم وليس ثمّة سببٌ لتغيير ترتيباته. وبرغم ذلك واصَلَ حُسامُ الدّين الإصرارَ على أنّ سلطان وَلَد ينبغي أن يحلّ محَلّ والده، ولم يرقّ قلبه للأمر إلّا عندما رأى سلطانَ وَلَد مصمّمًا تصميمًا قويًّا على الرّفض (SVE , 122-3).

رياسةُ حُسامِ الدّين بَعْدَ الرّوميّ:

يشير سپهسالار (148) إلى أنّ حُسامَ الدّين بقي في رياسة الجماعة المولويّة على امتداد الاثنتي عشرة سنةً اللاحقة حتى نهاية حياته. ويؤكّد مخطوطٌ لكتاب **«ابتداء نامه»** لسُلطان وَلَد الاثنتي عشرةَ سنةً من رياسة حُسام الدّين بعد وفاة الرّوميّ، برغم أنّ جلالَ الدّين هُمائي اختار قراءةً مختلفةً تجعل المدّةَ عشرَ سنوات في طبعته لهذا الكتاب (SVE 123)، وهي قراءةٌ شعَرَ سعيد نفيسي بأنها أدنى منزلةً بكثير (Sep 376). وعلى امتداد هذه الفترة ركّز على عقول المريدين وهذّبها وراعى كلّ السُّنَن التي أنشأها الرّوميّ (;Sep 148 Af 777). ويروي الأفلاكيُّ (Af 777) أنّه في كلّ يومِ جمعةٍ بعد الصّلاة وتلاوة القرآن، كان حُسامُ الدّين يهيّئ لقراءاتٍ من المثنويّ ولجلسةٍ للسّماع، يحضرهما مئاتُ المريدين والصّوفيّة والمؤلّفين وهلمّ جرّا. وكان أيضًا يسهرُ على تأمين الحاجات الماليّة لزوجة

الرّوميّ، كِرّا خاتون؛ ولابنته، مِلكة خاتون؛ ولابنه، سلطان وَلَد.

وعندما أحسّ حُسامُ الدّين بأنّه لم يعد قادرًا على تحمّل ألَمِ فراق الرّوميّ دعا اللهَ أن يتحرّر من إسار هذه الدّنيا، فاستجيب دعاؤه (Sep 148). ويجعلُ الأفلاكيُّ (Af 779) تاريخَ وفاته الرّابعَ من تشرين الثاني عام ١٢٨٤ م (٢٣ شعبان عام ٦٨٣ هـ)، أمّا سپهسالار (Sep 148) فيقول إنّه تُوفّي في وقتٍ ما من عام ١٢٨٥م (٦٨٤ هـ). ويصف گلبينارلي (GM 39) الكتابةَ المؤلَّفة من سبعة أسطر على قبره، وهو تابوتٌ من قرميد مَطْليّ بالجِصّ موضوعٌ في الحجرة الخصوصيّة الدّاخلية لضريح الرّوميّ، مواجهًا قبْرَ شيخه. ويشير تاريخُ الوفاة إلى الرّابع والعشرين من تشرين الأوّل عام ١٢٨٤م (١٢ شعبان عام ٦٨٣هـ) وفقًا لگلبينارلي، لكنّ توفيق سُبحاني يفهمه على أنّه ٣٠ تشرين الأوّل عام ١٢٨٤م (١٨ شعبان عام ٦٨٣هـ).

فترة الانقطاع ؟

مرّت عشرةُ أعوامٍ تقريبًا من وقت اختفاء شمسٍ، ربّما في بداية عام ١٢٤٨م، إلى وفاة صلاح الدّين في ٢٩ كانون الأوّل من عام ١٢٥٨م. ويصف سلطانُ وَلَد فترة شيخيّة صلاح الدّين بأنها دامت عشرةَ أعوام، برغم أنّنا ربّما نتساءل كم انقضى من الوقت قَبْلَ أن يسلِّم الرّوميُّ باختفاء شمس ويُعلن أنّ صلاحَ الدّين خليفتُه. ومهما يكن، فإنّه يبدو مرجَّحًا أنّ صلاحَ الدّين عَمِل في ما يشبه أن يكون كاتبًا وحاجبًا لدى الرّوميّ منذ البداية الأولى لغياب شمس، محافظًا على خلوة الرّوميّ ومرشدًا جمهورَ المريدين نيابةً عنه.

ويبدو أنّ سلطان وَلَد (SVE 112- 13, 115- 16) يشير إلى أنّ حسام الدّين چلبي

صار النائبَ الجديد والخليفة المحدَّد للرّوميّ مباشرةً [٢٢٩] بعد وفاة صلاح الدّين. ويواصل القولَ بعدئذ ليبيّن أنّ الرّوميّ وحُسامَ الدّين دخلا في صحبة حميميّة لفترة عشرة أعوام قبْلَ وفاة الرّوميّ (SVE 120). ويتابع الأفلاكيّ (Af 778) هذا الكلامَ جوهريًّا، مشيرًا إلى أنّ عشرة أعوام كاملة انقضت من وقت تعيين حُسام الدّين إلى وفاة الرّوميّ، التي حدثت في العام الحادي عشر. ويتّفق سپهسالار في موضع مع سلطان وَلَد في القول إنّ حسام الدّين عَمِلَ خليفةً معيّنًا لمدّة عشرة أعوام عندما كان الرّوميُّ على قيد الحياة (Sep 145)، لكنّه يفترض في موضع آخر (Sep 142) أنّ حُسامَ الدّين أمضى تسعةَ أعوام مع الرّوميّ بين وفاة صلاح الدّين ووفاة الرّوميّ.

وحتّى لو اعتبرنا أحدَ عشر عامًا كاملةً التاريخَ الصّحيح يظلّ هذا الاعتبارُ يتركُنا أمامَ تناقضٍ محيّر في التّرتيب الزّمانيّ للأحداث. فإن كان صلاحُ الدّين خَدَم الرّوميَّ لعشرة أعوام إلى أن توفّي الأوّلُ في كانون الأوّل من عام ١٢٥٨م، فكيف يمكن أن يكون حُسام الدّين قد أمضى عشرة أعوام أو أحدَ عشر عامًا فقط مع الرّوميّ، على افتراض أنّه عُيِّن نائبًا له في وقتٍ من عام ١٢٥٩م؟ ـ وقد توفّي الرّوميُّ في كانون الأوّل من عام ١٢٧٣م، أي بعد ذلك بما يقرب من خمسة عشر عامًا، أو ٥٤٦٧ يومًا، إن شئنا الدّقّة. وبرغم أنّ هذه المرحلةَ تصل إلى أقلّ من خمسة عشر عامًا بقليل وفقًا للتقويم الشمسيّ، توفّي الرّوميُّ وفقًا للتقويم القمريّ الإسلاميّ بعد صلاح الدّين بخمسة عشر عامًا وخمسة أشهر وخمسة أيّام تمامًا، إن كانت التّواريخُ التي وصلت إلينا صحيحةً. وهذا يجعلُنا إزاء فترةٍ تتراوح بين أربعة أعوام وستّة لم يوضَّح أمرُها.

ويمكن أن يفترض المرءُ أنّ الرّوميَّ لم يختر حسامَ الدّين مباشرةً بعد وفاة صلاح الدّين؛ بل صمّم عليه فقط بعد مضيّ أربعة أعوام على الأقلّ. ومهما يكن فإنّ بيّناتِ

تسلسل الأحداث التي بين أيدينا لا تقدِّم أيّةَ إشارةٍ إلى هذا، ومن هنا يكون في مقدورنا أن نعدّ ذلك بعيدًا تمامًا. ومن وجهة أخرى، ربّما تفسِّر فترةُ الانسحاب الرّوحيّ لحُسام الدّين، المذكورة في الكتاب الثاني من المثنويّ، الأعوامَ الضّائعة. وفي هذه الحال، في مستطاعنا أن نفترض أنّه بعد تدوين إملاءات الرّوميّ في الكتاب الأوّل، شعر حُسامُ الدّين بأنّه في حاجةٍ إمّا إلى معرفةٍ أعمق في علوم الدّين وإمّا إلى مرحلةِ انزواء وتأمّل روحيَّين. وربّما يكون حُسام الدّين انسحب من صُحبة الرّوميّ إبّان هذه المدّة وسافر إلى مدينةٍ أخرى.

وهناك تفسيرٌ آخر، أراه أنا مناسبًا جدًّا، هو أنّ لدينا التاريخَ غير الصحيح لوفاة صلاح الدّين. ويذكر فروزانفر (FB 109 n.4) بعضَ الرّوايات التي تجعل وفاةَ صلاح الدّين في عام ١٢٦٤م، الأمرُ الذي يتّفق مع فترة عشرة الأعوام التي قدّرها سلطانُ وَلَد والأفلاكيّ. ولا يقدِّم سپهسالار تاريخًا، أمّا الأفلاكيُّ (Af 731) فيقدِّم لوفاة صلاح الدّين التاريخَ نفسَه الذي يظهر على حجر قبره، وهو التاسع والعشرون من كانون الأوّل، عام ١٢٥٨م.

حَلٌّ آخرُ، وهو الحلُّ الذي أجدُه الأكثرَ إقناعًا، هو أن نعزو «عشرةَ الأعوام» التي اعتمدها سلطان وَلَد إلى مجرّد عَدمِ دقّةٍ من جانبه. وقد قدّر سپهسالار والأفلاكيّ، احترامًا لسُلطان وَلَد، وليس بسبب خطأ في الحساب، مدّةَ صُحبة حُسام الدّين للرّوميّ بعشرة أعوام. وقد ألّف سلطانُ وَلَد روايتَه الشّعرية للمسألة بعد وفاة الرّوميّ بما يقربُ من تسعة عشر عامًا؛ أمّا سپهسالار والأفلاكيّ فبعد ما يقربُ من خمسين عامًا من الواقعة. ويمكن أن نفترض أنّه إبّان هذه الأحداث لم تُحفظ أيةُ روايةٍ يوميّة أو سجلّات دقيقة، [٢٣٠] برغم أنّها الآنَ أساسيّةٌ ومهمّة جدًّا لنا من جهة إدراك ما وَقَع. ولذلك

عندما يعودُ كُتّابُ الوقائع الثلاثة جميعًا إلى الماضي ليكتبوا من جديد تاريخَ هذه المرحلة يسجّلون التّاريخَيْنِ اللّذَيْنِ وجدوهما في سجلّات مكتوبة. ولعلّ سلطانَ وَلَد تذكّر تاريخَ نَظْم الكتاب الثاني من المثنويّ، الذي حدّده الرّوميُّ في البيت السّابع ليراه الجميع وهو عام ٦٦٢هـ (١٢٦٣- ٤م). تاريخُ وفاة الرّوميّ، ٦٧٢هـ (١٢٧٣م)، كان أيضًا معروفًا تمامًا لدى المريدين، لأنّهم كانوا يُحيون ذكراه سنويًّا ولأنّه أيضًا كان منقوشًا على قبره، الذي يزورونه يوميًّا. وفي التفكير من جديد بالمرحلة، ربّما كان سلطانُ وَلَد يحتفظ بهذه التّواريخ في ذاكرته، لا بتاريخ وفاة صلاح الدّين، وحَسَب أنّ الرّوميَّ وحُسام الدّين اجتمعا لمدّة عشرة أعوام. وقد أدّى هذا إلى أن يُعيد كُتّاب الوقائع الآخرون رَقْمَ الأعوام العشرة، برغم أنّهم يضعون ثانيةً أيضًا رواياتٍ لأقلّ من عشرة أعوام أو لأكثر من عشرة أعوام. وهذا الرّقمُ، بصرف النّظر عن كونه رقمًا مدوَّرًا، يقدِّمُ تناظرًا حُلْوًا مع عشرة الأعوام التي يُقال إنّ صلاحَ الدّين والرّوميَّ قضياها معًا، ويجعلُ مدّةَ العشرة أعوام أو العَقْد عهدًا نموذجيًّا لكلٍّ من خليفتي شمس.

سلطانُ وَلَد، بهاءُ الدّين محمّد:

ابنٌ للرّوميّ وخليفةٌ له:

يشير الأفلاكيُّ (Af 784) وسپهسالار (Sep 148) كلاهما إلى ابن الرّوميّ باللّقب نفسه الذي كان لأبيه ولجدّه: مولانا. كان العضوَ الأخير من العائلة الذي يلقَّب بهذا اللّقب. ومن جملة ألقاب التكريم الأخرى المعطاة له في كتب الوقائع هذه نجدُ: سلطانَ المحقّقين، مُظْهِرَ أسرارِ اليقين، وليَّ الله في الأرض، حُجّةَ اللهِ على الخَلْق، متمّمَ دائرةِ الولاية وخاتَمَهم، مالكَ أقاليمِ الحقيقة وحاكمَهم. ووفقًا لما يقول الأفلاكيُّ (785)، كان

الرّوميّ يقول لسُلطان وَلَد: «أنتَ أشبهُ النّاسِ بي خَلْقًا وخُلُقًا». ومتى ذهب الرّوميّ إلى جَمْعٍ ليتحدّث كان يُجْلِس ابنَه إلى جانبه. وإذْ لم يكن يفصل بينهما إلّا ثمانية عشر عامًا، كثيرًا ما كان يُظَنُّ خطأً أنّهما أخوانِ (Af26,785). أعطى الرّوميّ لقَبَ أبيه لابنه الصّغير، مسمّيًا إيّاه بهاءَ الدّين محمّد سلطان وَلَد. وأكثرُ صعوبةً أن تُصدَّق الرّوايةُ الآتيةُ من الأفلاكيّ، في شأن الفترة التي سبقت فِطام سُلْطان وَلَد عن حليب أمّه (784):

كان سلطانُ وَلَد دائمًا ينام في حِضْن حضرة مولانا، وعندما كان يريد في التهجّد أن ينهضَ ويقومَ لصلاة قيام اللّيل كان سلطانُ وَلَد يصرخ ويبكي، وعندئذٍ كان حضرةُ مولانا من أجل تسكينه يتركُ الصّلاةَ ويضعه في حضنه. وعندما كان يطلبُ حليبَ أمّه كان مولانا يضع ثَدْيَه المباركَ في فِي وَلَد. وبأمْر اللّهِ بسبب فرْط حُنوّ الوالد كان يتدفّق حليبٌ صافٍ «لَبَنًا خالصًا سائغًا للشّاربين» (القرآن، سورة النّحل، الآية ٦٦) إلى أن يشبع من لبَنِ ذلك الذي هو أسَدُ المعنى وينام، مثلما انبثق الماءُ الزّلالُ من بين أناملِ رسولِ اللّهِ.

ثبّت نظامُ الدّين، زوجُ هِدْية خاتون، أختِ زوجة سلطان وَلَد فاطمة خاتون، تاريخَ [٢٣١] ولادة سلطان وَلَد على نُسخته الخاصّة من ديوان سلطان وَلَد. ويحدِّد التاريخَ بالخامس والعشرين من ربيع الثاني عام ٦٢٣ هـ، الموافق للخامس والعشرين من نيسان عام ١٢٢٦ م (GM 41 n.1)[٣]. ويروي سپهسالار (Sep 151)، الذي عرفَ أيضًا سلطانَ وَلَد وربّما كان حاضرًا عندما وافته المنيّةُ، أنّه تُوفّي في يوم السّبت العاشر من رجب عام ٧١٢ هـ الموافق للحادي عشر من تشرين الثاني عام ١٣١٢ م. وإذا ما كان سپهسالار مُصيبًا عندما يُوضِح قبْلُ أنّ سلطان وَلَد عاش حتّى سنّ السادسة والتّسعين (Sep 149)، فسيجعل هذا ولادتَه، وفقًا للتقويم القمريّ الإسلاميّ، في العام ٦١٨هـ،

الموافق للعام ١٢٢١م. ومهما يكن، فإنّ الرّوميّ لم يتزوّج من جوهر خاتون، والدةِ سلطان وَلَد، إلّا عندما كان في سنّ الثامنة عشرة، في عام ١٢٢٤م تقريبًا وإنّ أوّلَ الأولاد، سواءٌ أكان سلطانَ وَلَد أم علاءَ الدّين، لم يُولَد إلّا في عام ٦٢٣ هـ ، أو ١٢٢٦م تقريبًا (Af26)، ومن هنا يخطئ سپهسالار يقينًا عندما يقول إنّ سلطان وَلَد عاش إلى سنّ السّادسة والتّسعين.

وإذا افترضنا أنّ عامَ ١٢٢٦م هو العامُ التقريبيّ الذي جاء فيه سلطانُ وَلَد إلى الدّنيا، فسيكون في سنٍّ قريبة من الخامسة فقط عندما توفّي جَدُّه بهاءُ الدّين في عام ١٢٣١م. وعندما كان سلطانُ وَلَد في سنّ العشرين، يُزْعَم أنّه سأل والدَه أن يأذن له بأن يؤدّي العُزْلة الزّهديّة التقليديّة المسمّاة بالفارسيّة «چلّه»، وهي أربعون يومًا من الخَلْوة يقوم بها كثيرٌ من الصّوفيّة. فقال له الرّوميُّ إنّه ليس من الضّروريّ أن يُتعب نفسَه في هذه العادة (تستلزم صيامًا لمدّة أربعين يومًا) لأنّها لم تكن شيئًا فَرَضَه الشَّرْعُ الإسلاميُّ بل كانت بِدْعةً وافدةً من الممارسة النصرانية واليهوديّة. وقد صمّم سلطانُ وَلَد على القيام بها بكلّ وسيلة، وعندما اكتملتْ خلوةُ الأربعين يومًا وفتحوا له بابَ الخلوة رأى الرّوميُّ أنّ «وَلَدًا غَرِق في النّور» (Af 793). المهمّةُ التي عَهَد إليه والدُه القيامَ بها لاسترجاع شمس تَبريز من دمشق في عام ١٢٤٦م، عندما كان سلطانُ وَلَد في سِنّ العشرين فقط، ينبغي أن تكون مَعْلَمًا آخر في حياته. وعندما تُوفّي صلاحُ الدّين، كان سلطانُ وَلَد في سنّ الثانية والثلاثين تقريبًا، وفي السابعة والأربعين تقريبًا عند وفاة والده في عام ١٢٧٣م. وبرغم ذلك، نزَلَ عند إرادة والده والتزم بتوجيهات حُسام الدّين.

ومثلما رأينا، يشير سلطانُ وَلَد وسپهسالار كلاهما إلى أنّ جماعةَ أصحاب الرّوميّ

ومُريديه اختلفوا مبدئيًا في مسألة ما إذا كان حُسام الدّين ينبغي أن يظلّ الإمامَ لجماعة الرّوميّ منذ أن توفّي الرّوميّ. ويبدو أنّ سلطانَ وَلَد، أو على الأقلّ بعضَ أصحابه، كانوا يعتقدون أنّ هذا المقامَ ينبغي أن يكون له. ومهما يكن، فإنّه مثلما عدلت الجماعةُ المسلمةُ الأولى ثلاثَ مرّات عن قريب محمّدٍ الصّميميّ، عليّ، مؤثِرةً رجالًا أكبرَ سنًّا وأكثرَ تجربةً ليكونوا خلفاء لمحمّد [عليه الصلاة والسلام]، هكذا أيضًا عَدَلتِ الجماعةُ المولويّة الأولى مرّتين عن سلطان وَلَد. ولو كان الرّوميُّ وأصحابُه شيعةً لا سُنَّة، لربّما غلَبَ المبدأُ الوراثيّ حالًا.

التّعليمُ الإضافيُّ لسُلطان وَلَد:

مهما يكن، فإنّه في اليوم الذي توفّي فيه حُسامُ الدّين، بعد اثني عشر عامًا من وفاة الرّوميّ، رجع المريدون إلى سلطان وَلَد وطلبوا منه أن يتولّى وظيفة الشّيخ. وفي سياق تأكيد أنّ جيشًا من دون قائد ضعيفٌ قالوا له (SVE 129):

[٢٣٢] كنتَ حتّى الآن تتذرّع بأنّ حضرة مولانا قدّسَنا اللهُ بسرّه العزيز استخلف چلبي حُسامَ الدّين. وفي هذه الحال إذا انتقل إلى رحمته تعالى، عليكَ أن تقبلَ الخلافةَ وتُحجم عن الذّرائع والمعاذير.

وحتّى إن كان سلطانُ وَلَد شَعَر بالإهانة إبّان حياة حُسام الدّين، لم تُعطه وفاةُ حُسام الدّين برغم ذلك إحساسًا بالرضا أو الرّاحة. على العكس من ذلك، شعرَ سلطانُ وَلَد الذي كان عندئذ في سنّ السّابعة والأربعين بثِقَل حِمْلِ المسؤولية يُنْقِض ظَهْرَه. ويقول لنا إنّه شعَرَ بالرُّعْب والبؤس، مثل طفلٍ نالَ منه اليُتمُ (SVE 123). ولبعض الوقت شعَرَ كأنّه يضربُ رأسَه على الجدار وينوح على وَضْعِه. وإبّانَ هذه الأزمة، ظهر حُسامُ

الدّين لسلطان وَلَد في المنام، مُخفِّفًا عليه بفكرة أنّ القُطْبَ حاضرٌ أبدًا في العالَم، عاكسًا النّورَ الإلهيّ في المظهر البشريّ. وهكذا أكّد خيالُ حُسامِ الدّين لسلطان وَلَد من جديد أنّه سيجد في يومٍ من الأيّام وليّه في هذه الدّنيا، وأنّ روحَ حُسام الدّين سيعمل من خلال ذلك الوليّ على تحقيق رغبات سلطان وَلَد (SVE 127).

ويشير وَلَد إلى أنّه التقى أخيرًا هذا القُطْبَ، برغم أنّه موافقةً لرغبات ذلك الشيخ، لم يكشف سلطانُ وَلَد هُويّتَه عندما كان مايزال على قيد الحياة (SVE 130,139-140). ولكن عندما تُوفّي هذا الوليُّ المختار على حين غِرّة، شعَرَ سلطانُ وَلَد بأنّه حُرٌّ في البَوْح باسمه: الشّيخُ كريمُ الدّين بنُ بكْتُمَر (SVE 325). وعندما يذكرُ سلطانُ وَلَدَ لأوّل مرّة اسمَ كريم الدّين، يوصي كلَّ إنسانٍ بأن يزوره قبْلَ أن يموت، وهكذا سيظهر أنّ كريمَ الدّين كان ما يزال حيًّا عند هذه النقطة في الرّواية. ويُخبرنا وَلَد بأنّ كريمَ الدّين هو البقيّةُ (الرّوحيّة) من حُسام الدّين، الذي كان أيضًا يُثني على كريم الدّين طوالَ الوقت. ويقول سلطانُ وَلَدَ للنّاس إنّهم لن يجدوا عونًا في العصر الرّاهن إلّا من خلال كريم الدّين (SVE 326):

لا نظيـرَ لـــه في عـــالَمِ اليـــوم　　　لا مثيـــلَ لـــه في زمـــان اليـــوم

يذكرون عيسى وموسى وعِمْران　　　فاعْلَمْ أنّ هؤلاء جميعًا شَرْحٌ لحاله

وبناءً على ما هو مكتوبٌ على قبْر بكْتُمَر، الواقع خَلْفَ قبور أولو عارف، وواحِد، وعابد چلبي، على الجانب الأيسر من القَبْر، يستنتج گلبينارلي (GM 47) أنّه تُوفّي في تشرين الثاني من عام ١٢٩٢م (ذي الحجّة من عام ٦٩١ هـ). وتقول كتابةُ القبر:

هذه تُربةُ الشّريفة [كذا] فخر الأصحاب العارفين، الفائق العاشق والصّادق شيخ كريم الدّين بن الحاج بَكْتُمَر المولويّ، رحمةُ الله عليه، في تاريخ شهر ذي الحجّة، سنة إحدى وتسعين وستمائة.

ومهما يكن، فإنّ كتاب «ابتداء نامه» لسلطان وَلَد، المصنَّفَ بين آذار وحزيران من عام ١٢٩١م، يصف كريم الدّين في موضعٍ بأنّه حيٌّ وفي موضع آخر بأنّه ميّت. وإذا ما كان گلبينارلي على صوابٍ فإنّ أبيات سلطان وَلَدَ في شأن وفاة كريم الدّين ينبغي أن تكون أُقحمت في حدود سنةٍ ونصف بعد إكمال المنظومة. ومهما يكن، فإنّ سلطان وَلَد يتحدّث عن فترة سبعة أعوام من [٢٣٣] وفاة حُسام الدّين في تشرين الأوّل من عام ١٢٨٤م، عملَ فيها كريمُ الدّين مرشدًا للطّريقة المولويّة (SVE 230):

كـان مـدّةً إمـامًـا لهـذا الجَـمْـع وفي اللّيلة الظّلماء كان وجهُه يتلألأ كالشَّمْع

وفي نهاية الأمر فإنّ خالقَ الوجود اختـطـفَ منّـا هـذا الشّبيهَ بالجـوهـر

رحَـلَ كـريمُ الدّين عـن الجسـد ذلـك الطّيّـبُ السِّيرة والـوليُّ المختار

ذلك الذي لا يشبهُه ملِكٌ كريـم كـان في الـدّنـيا مِثْـلَ الـدُّرّ اليـتيـم

وقد صار بعْدَ حُسام الدّين القائدَ لمـدّة سـبعة أعـوام ذلـك الـرّئـيـسُ

ويبدو أنّ هذا يأخذنا فقط إلى عام ١٢٩١م، برغم أنّ سلطان وَلَد يمكن أن يكون ارتدى عباءة القيادة عندما كان كريمُ الدّين مايزال حيًّا. ويبدو أكثرَ ترجيحًا، في أيّة حال، أنّ الكتابة على حجر قبر كريم الدّين، التي تذكر الشّهْرَ فقط وليس يومًا محدَّدًا للوفاة، تعبِّر عن تاريخ نَصْب حجر القبر، لا التّاريخ الفعليّ لوفاة بكْتُمَر. وفي مقدورنا أن نستنتج عندئذ أنّ كريم الدّين لبّى نداء ربّه في وقتٍ من الأوقات في أواخر أيّار من عام ١٢٩١م، عندما كان سلطانُ وَلَد يقترب من إكمال تأريخه الشعريّ.

وفي الأحوال كلّها، عندما تُوفّي كريمُ الدّين في عام ١٢٩١ أو ١٢٩٢م، أصبح سلطانُ وَلَد الرّئيسَ غيرَ المنازَع للطّريقة المولويّة. حاول سلطانُ وَلَد أن يتشجّع في

العلم بأنّه عندما يموتُ وليٌّ، يحلّ محلّه دائمًا وليٌّ آخر، لأنّ الحقَّ خَلَق العالَمَ من أَجل «وجُودِهم المبارك لا من أجل صورة الدّنيا وأهل الدّنيا» (SVE 330):

في بيان انتقال الشّيخ كريم الدّين بن بَكْتُمَر، رحمةُ الله عليه، وفي تقرير أنّه عندما يرحلُ وليٌّ عن هذه الدّنيا لا ينبغي اليأسُ؛ لأنّه مادامت الدّنيا قائمةً سيدومُ أولياء الحقّ.

وعلى نحوٍ لافتٍ للنظر، لا يعترف التّقليدُ المولويُّ المتأخّر بأنّ الشّيخ كريم الدّين بكْتُمَر واحدٌ من رؤساء الطّريقة. ولا يذكره الأفلاكيّ إلّا مرّةً واحدة (Af 176-7)، قائلًا عنه إنّه رجلٌ «من جملة أهل المقامات وصاحبُ بصيرة ». ويذكره سپهسالار (154) على نحوٍ سريع بوصفه واحدًا من المريدين الخلّص. وإنّ الأفلاكيّ وسپهسالار كليهما قرأا تأريخَ سلطان وَلَد، ومن هنا يكون حَذْفُهما لاسم كريم الدّين بكْتُمَر من سلسلة خلفاء الطّريقة مقصودًا تمامًا، وربّما يكونانِ مدفوعَيْنِ برغبةٍ في تعظيم شأن سلطان وَلَد وتقوية سلطان الطّريقة المولويّة.

وهكذا، ماذا كان حقًّا دَوْرُ كريم الدّين؟ ـ اختار الرّوميُّ صلاحَ الدّين وحُسامَ الدّين رئيسَيْنِ صُوريّين أو ظاهريّين، يمكنه أن يوجّه إليهما اهتمامَ مريديه وحاجاتهم اليوميّة. ولكن لأنّ سلطانَ وَلَد لم يكشف اسمَ كريم الدّين إلى ما قبْلَ وفاته مباشرةً، لم يستطع كريمُ الدّين أن يعملَ رئيسًا اسميًّا للطّريقة المولويّة، ويضبطَ الدّخولَ إلى سلطان وَلَد ويتعاملَ مع أصحاب المقامات الرّفيعة أو الزّائرين الآخرين في صفةٍ رسميّة.

[٢٣٤] رأى الرّوميّ أيضًا في صلاح الدّين وحسام الدّين مرآتَيْنِ يمكن أن تجد روحانيّتُه فيهما ومن خلالهما انعكاسًا لها. وربّما رأى سلطانُ وَلَدَ (وحسامُ الدّين؟) على نحوٍ مماثل نفسَه في كريم الدّين ولهذا السبب اختار أن يركّز طاقاتِه الرّوحيّةَ عليه. وسيظهرُ

من رُباعيّةٍ نظمها سلطانُ وَلَد أنّ كريم الدّين، على غرار صلاح الدّين، كان صاحبَ طاقاتٍ روحيّة أكثرَ منه عالمًا كبيرًا قارئًا للكُتُب (GM 46 - 7).

انتشارُ الرّسالة: سلطانُ وَلَد ينظّم أتباعَ الرّوميّ

اعتقد معظمُ المريدين المولويّين أنّ سلطانَ وَلَد قد وافق على أن يغدو شيخَهم بعْدَ وفاة حُسام الدّين، ويظهرُ أنّ الناسَ كانوا سُعداءَ بإرشاد سلطان وَلَد (SVE 130). وسَواءٌ أعَدَّ سلطانُ وَلَد في داخل نفسه كريمَ الدّين الوريثَ الرّوحيَّ لوالده أم لم يعدّه كذلك، كان في نظر أهل الظّاهر الإمامَ لمريدي والده. وفي عام ١٢٩١م عندما نظَمَ سلطانُ وَلَد الكتابَ الذي أرّخ فيه لعائلته، **«ابتداء نامه»**، كان يدرّسُ في مدرسة والده وجدّه لمدّة سبع سنوات. ويخبرنا بأنّه رتّب لتبديد أيّة عداوة قديمة بين المريدين وإرشادهم جميعًا إلى الإحسان والتقوى. وبدأ يكتسب سمعةً خاصّةً به، استفاد منها في إعطاء بنيةٍ للطّريقة، وتجاوز أُلْقُه سريعًا أَلَقَ العصور الأخرى (SVE 130).

ويخبرنا سلطانُ وَلَد بأنّه إبّانَ تولّيه الإرشاد ازدادت حكمةُ المريدين وعِلْمُهم، وازداد عددُ السّالكين المبتدئين الرجال والنّساء (SVE 155). وبسبب ازدياد عدد الأتباع المولويّين وانتشارهم أصبح من المستحيل الطّلَبُ من كلّ شخصٍ أن يأتي إلى قُونِيَةَ ويعيش في ظلّ ضريح الرّوميّ. بعضُ الرّاغبين في أن يصبحوا مريدين رسميّين حالت بينهم وبين ذلك العائلةُ والأبناءُ وكانوا يواجَهون بإمكانية إمّا هَجْر مَنْ يُعيلونهم وإمّا اقتلاع جذورهم والتخلّي عن أسباب عيشهم وموارد رزقهم لكي يأتوا إلى قُونِية، الأمرُ الذي يجعلُهم عالةً على الأوقاف الخيرية للضريح. وبدلًا من ذلك، عيّن سلطانُ وَلَد مُرْشِدًا أو خليفةً، وهو تعبيرٌ مرتبطٌ بالطُّرُق الصّوفيّة، في كلّ مدينة كان يعيش فيها عددٌ كبير من المريدين، لكي لا

يبقى سكّانُ تلك المدن عِطاشًا وظِماءً إلى تعاليم الرّوميّ ومعارفه.

أُنشئت دُورٌ للطريقة (مولوى خانه ها ـ بالفارسيّة) على امتداد الأناضول وفي بلدان أُخر، وكلٌّ منها لها شيخُها وإمامُها (المقتدى، پيشوا [بالفارسية]) الذي يعمل ممثّلًا أو نائبًا لسُلطان وَلَد (SVE 155، 156)، في مركز ما صار يُعرف بالحركة المولويّة (تعبير Mevlevi هو التلفُّظ التركيّ للّقب ذي الأصل العربيّ، مولوي، الذي خاطب به مريدو الرّوميّ شيخَهم). ويُثني سلطانُ وَلَد على المريدين في آقْ سرا الروحانيّتهم الواضحة، وكذلك على مريدي مدينة كوتاهية (GM 59). وظلّ مركزُ الحركة المولويّة، طبعًا، في مدينة قُونية، التي يُثني عليها سلطانُ وَلَد في غزليّتين من ديوانه بأنّها مِلكةُ المدن؛ فهي مدينةُ الرّوح، لأنّ الرّوميَّ اختارها وجعلَها مكّتَه وكعبتَه (GM 58). وقال الرّوميُّ أيضًا في وصفها، وفقًا للأفلاكيّ (801)، «مدينةٌ سعيدةٌ ومباركة على نحوٍ عظيم».

[٢٣٥] في رواية نقلَها الأفلاكيُّ (791)، أنّ الرّوميَّ أخبر يومًا سلطانَ وَلَد بأنّه، الرّوميَّ، جاءَ إلى العالم لكي يأتي بسُلطان وَلَد إلى الوجود، قائلًا له: «إنّ كلَّ ما أقولُه هو كلماتي فقط، أمّا أنتَ ففعلي». فإن كان الرّوميّ صرفَ حياتَه بالكلمات، يشرحُ مجموعةً من المعارف، فإنّ سُلطانَ وَلَد صرف حياتَه في الأفعال، يساعد والدَه، ويقوّي وحدةَ الطّريقة وينشرها في الآفاق.

منزلةُ سلطان وَلَد بين خُلفاء الرّومي:

يَعدّ سلطانُ وَلَد شمسَ الدّين التّبريزيّ أحدَ نُوّاب الرّوميّ أو خُلَفائه، معتبرًا إيّاه الأوّلَ، يليه صلاحُ الدّين، فحسامُ الدّين، فسُلطان وَلَد نفسُه (SVE 158). وقبْلَ

لقائهم الرّوميَّ، لم يكن الثلاثةُ الأوائلُ منهم مشهورينَ «بالولاية والعظَمة والعُلوم»، إذ إنّه برغم أنّهم كانوا جميعًا رجالًا عظماءَ متمتّعين بالطّاقات الرّوحيّة، كانوا متوارينَ عن أنظار الخَلْق. وإنّه من خلال كتابات سلطان وَلَد والرّوميّ فقط سطعتْ أنوارُ سُمعتهم كالشّمس في رابعة النهار (SVE 158).

الرّوميُّ، خلافًا لذلك، لم يكن من الأولياء المستورين. كان لديه مريدون كثيرٌ أسلموه القلوبَ والمُهَج. وإبّانَ خلافة سلطان وَلَد ازداد عددُ هؤلاء المريدين، الأمرُ الذي يشير إلى أنّ سلطانَ وَلَد، على غرار أبيه، لم يكن واحدًا من الأولياء المستورين، قُطْب الزّمان، بل كان وليًّا مشهورًا. وربّما يقرأ المرءُ في هذا ادّعاءً ضمنيًّا لأسبقية سلطان وَلَد، أو فضله، على الخلفاء الآخرين لوالده. فلا أحدَ منهم كتبَ كتابًا، بينما كتب سُلطانُ وَلَد عددًا من الكتب وكان في الظّاهر خطيبًا يخلب الألباب، على غرار والده.

تدينُ الطّريقةُ المولوية في وجودها لسُلطان وَلَد؛ فإنّه من دونه ربّما تضاءل المريدون الباقون لمولانا ولم يحتفظوا بأيّة بِنيةٍ رسميّة أو يحقّقوا هذه البنيةَ خارجَ قُونِية. قدّم سلطانُ وَلَد ما تتطلّبه أيّةُ طريقة صوفيّة رسميّة: سلسلةُ مشايخ لها حُكْمُ السَّنَد أو التأييد. وبرغم أنّ سلطانَ وَلَد لا يقدِّم السّلسلةَ الكاملة، يُدخل رابعةَ العَدَويّةَ والحلّاجَ وأبا يزيد البِسطاميّ في طَرَفٍ، مع بهاء الدّين وبرهان الدّين محقّق المؤسِّسَين المباشرَين السّابقَين للرّوميّ (SVE 129 -89).

أنفق سلطانُ وَلَد قَدْرًا كبيرًا من الوقت يبني جماعةَ أتباعه، ينصحهم ويحضّهم ليس فقط بالمحادثة، بل أيضًا بالشّعر. وهو يخبرنا أنّه في أيّام العيد يرتدي أهلُ قُونِية ألبسةً جديدةً، ويحتشدون في ساحات المدينة أو يخرجون من المدينة إلى النُّزهة أو يزورون القبور. أمّا هو فيوبّخ مَنْ لا يحضرون مجالسَ السّماع المولويّ التي تؤدّى في مِثْل

هذه المناسبات، أو مَنْ لا يحضرون دروسَه بعد انقضاء شهر رمضان؛ فإنّ غيابَهم يحرمهم من فَيْضٍ إلهيّ عظيم. ويقول لواحدٍ من المريدين عاد حديثًا من أداء فريضة الحجّ إنّه برغم أنّ الحجَّ جديرٌ بالثناء، يكون من الغَلَط الذّهابُ إلى الحجّ من دون إِذْن الشّيخ. بعضُ غَزَليّاته تدينُ بقسوةٍ [٢٣٦] بعضَ الأشخاص، غزليّاتٌ أُخَر تحضّ على المسالمة والتغاضي عن الإساءات، وترثي غزليّاتٌ أُخَر صلاحَ الدّين وحُسامَ الدّين عند وفاتهما (GM 78- 9).

وإبّانَ خلافة حُسام الدّين، ولكن بفضل جهود سلطان وَلَد أوّلًا، أُقيمَ ضريحٌ فوق مكان قَبْر والد الرّوميّ. وقد خلّف سلطانُ وَلَد عددًا من المنظومات التي تذكر مهندسَ هذا المشروع، عَلَمَ الدّين قيصر. وتشتمل هذه على منظومتين، هما ترجيعُ بَنْد وغزليّة، تذكرانِ بناءَ المدرسة التي درّس فيها الرّوميّ (GM 50). ولسُوء الحظّ قُتِل عَلَمُ الدّين قيصر في عام ١٢٨٤م (٦٨٣هـ)، وهو حَدَثٌ يرثيه سلطانُ وَلَد (GM 51).

ويشكرُ سلطانُ وَلَد أيضًا عددًا من الرّعاة الآخرين الذين قدّموا هدايا ماليّة أو مساعداتٍ أُخَر بقصائد مديح. ويشتمل هؤلاء على مُعين الدّين پراونه وزوجته، گرجي خاتون؛ والوزير صاحب فخر الدّين عطا وابنه، صاحب أعظم تاج الدّين حسين؛ وقاضي قيصَريّة. كذلك تظهرُ أسماءُ عددٍ من الأمراء والمسؤولين الآخرين والسّلاجقة في أشعار مختلفة، ومن هؤلاء شرفُ الدّين بن خطير الدّين؛ وسلجوق خاتون وفاطمة خاتون، وهما على التّرتيب ابنةُ السّلطان رُكْن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع ووالدتُه (GM 51). وفي موضعٍ آخر، كتبَ سلطانُ وَلَد يطلبُ عَوْدةَ قريةِ قره أرسلان، التي أعطاها بَدْرُ الدّين گهرتاش وَقْفًا للمولويّة، لكنّه اغتصبها شخصٌ اسمُه نجيب (GM 52).

سعى سلطانُ وَلَد بقوّة إلى تقوية العلاقات مع موظّفي الحكومة واجتذاب اهتمامهم بضريح والده. وتهنّئ قصيدةٌ من نوع التّرجيع بَنْد السّلطانَ رُكْنَ الدّين بولادة ابنٍ. ويكتب سلطانُ وَلَد رسالةً منظومةً إلى أخي أحمد يدعوه فيها إلى المجيء إلى قُونِية، وتمجّد قصيدةٌ من أجل السّلطان غياثِ الدّين مسعود وصولَه إلى قُونِية في الخامس والعشرين من شهر آب، عام ١٢٨١م (٢٥ ربيع الثاني من عام ٦٨٠م). ويطلب سلطانُ وَلَد أيضًا من السّلطان غياث الدّين مسعود مرتّبًا أكبر كثيرًا من الذي كان يتقاضاه والدُه وأن يُلغي الضّرائبَ عن أربعة عشر مُريدًا مولويًّا (GM 53). وينصح هذا السّلطانَ في تعامله مع المغول، ويُثني عليه لإعادته السّلامَ إلى المنطقة كلّها. وفي الوقت نفسه، نجده في إحدى القصائد (GM 54) يمدّ اليدَ لعلاقاتٍ ودّية مع سماقار نُويان، كبيرِ أمراء المغول في الأناضول. ويروي الأفلاكيُّ (9-797) أيضًا روايةً مبالغًا فيها يقينًا تذهب إلى أنّ أحد أمراء المغول، وهو الأميرُ الكبير إيرَنْجين، زار مرّةً سلطانَ وَلَد، ثم بعد محادثةٍ في المباحث الإلهيّة تحوّل إلى الإسلام. روايةٌ أخرى من الرّوايات التي يرويها الأفلاكيُّ تُظهِر سلطانَ وَلَد مرّةً أخرى يتحدّث عن الإسلام مع أميرٍ مغوليّ آخر، هو أُبشُغا نُويان «يُعلن أنّه مريدٌ لسُلطان وَلَد» (Af 818- 19).

وفاةُ سلطان وَلَد:

حتّى إن لم تهتزّ الأرضُ لمدّة سبعة أيّام وسبع ليالٍ كاملة عندما كان سلطانُ وَلَد يرقد على فراش موته (Af 816)، تشير وفاةُ ابنِ الرّوميّ إلى حدَثٍ خطير في تاريخ الطّريقة المولويّة. توفّي سلطانُ وَلَد ليلًا في الحادي عشر من تشرين الثاني عامَ ١٣١٢م

(العاشر من رجب عامَ ٧١٢هـ)، وكان عمره بالسّنوات الشّمسية ستًّا وثمانين سنةً، ودُفن [٢٣٧] على يمين ضريح والده. ويحكي لنا الأفلاكيُّ (822) أنّ سلطانَ وَلَد نظَمَ هذا البيت عند وفاته:

هذه اللّيلةُ هي اللّيلةُ التي سألتقي فيها بالسّعادة

لأنّني متحرِّرٌ من أنانيّة نفسي

وإن وُجد في يومٍ من الأيّام حجرٌ مستقلٌّ يَسِمُ قبرَه، فإنّه لم يَعُد موجودًا، وإنّ اللّوحَ المرمريّ لقبر والده يغطّي القَبْرَيْن كليهما (GM 61).

ومن الزوجة الأولى، ابنةِ صلاح الدّين فاطمة خاتون، رُزق سلطانُ وَلَد ابنتَيْنِ هما مطهَّرة خاتون وشَرف خاتون، اللّتان سمّاهما الرّوميُّ على الوِلاء عابدةً وعارفةً. وهاتان البنتان رُبِّيتا لتكونا مُرْشدتَيْنِ روحيّتين للنّساء وكانتا «صاحبتي كرامات ووِلايات»، إن كان لنا أن نصدِّق الأفلاكيّ (995)، الذي يقول إنّ معظمَ السّيّدات في الأناضول أصبحن مريداتٍ لهنّ. أحدُ الأبناءِ الذّكور، جلالُ الدّين أولو عارف چلبي، كان أيضًا نِتاجًا لهذا الزّواج. ويُقال إنّ مُطهّرة خاتون زُوِّجت لسُليمان شاه قَرَمياني، وأنجبت وَلَدَيْنِ، هما خِضْر باشا وبرهانُ الدّين إلياس. شَرَف عارفة خاتون أيضًا يُروى أنّها رُزِقت ابنَيْنِ، هما مظفّر أحمد باشا وأمير شاه. لكنّه لا أحدَ من هؤلاء الأحفاد الأربعة لسلطان وَلَد قُدِّر له أن يُصبح شيخًا للطّريقة. الأشياخُ اللّاحقون للطّريقة المولويّة منحدرون في الأعمّ الأغلب من نَسْل أولو عارف چلبي، ومن ثَمَّ يمثّلون اتّحادَ عائلتي صلاح الدّين والرّوميّ.

وبعد أن تُوفّيت فاطمة خاتون، تزوّجَ سلطانُ وَلَد زوجَتَيْنِ، كلٌّ منهما كانت فيما

يُقال خادمةً له (Af 995). أولاهما، المسمّاةُ نُصْرتْ خاتون، ولَدَت له ابنًا واحدًا، هو أمير شمس الدّين عابد. الزّوجةُ الثانيةُ، سُنْبُل خاتون، وَلَدَتْ له ابْنَيْنِ: صلاح الدّين زاهِد چلبي وحُسام الدّين واجِد چلبي (Af 996).

آثارُ سلطان وَلَد:

إنّنا عوّلنا كثيرًا على التأريخ الشعريّ الذي نَظَمَه سلطانُ وَلَد في شأن عائلته، المسمّى **«ابتداء نامه»**، أو **«مثنوي ولدي»**، فيما يتّصل بتاريخ الطّريقة المولويّة، مركّزينَ في المقام الأوّل على الرّوميّ، لكن أيضًا على أسلافه وأخلافه المباشرين. ومِثْلما ذُكِر قبْلُ يقدِّم عملُه روايةً مباشرةً من رجلٍ كان منذ أوائل عمره وثيقَ الصّلة بكثير من الأحداث التي يصفها. ولا شكّ في أنّه يكتب شِعْرًا، لا نثرًا مباشرًا، ويكتب بعد مضيّ وقتٍ على انقضاء الأحداث، في عام ١٢٩١م، بعد ما يقرب من ثمانية عشر عامًا من وفاة والده وما يقرب من خمسةٍ وثلاثين عامًا من اختفاء شمس. وأكثرُ أهميّةً من ذلك أنّ سلطانَ وَلَد يكتب بدافع الحديث عن المناقب والفضائل، ليلفت الانتباهَ إلى طابع الكرامات في أعمال الرّوميّ وبهاء الدّين ويقوّي صورةَ الرّوميّ وليًّا صانعًا للكرامات. والظاهرُ أنّ بعض المريدين أو الصّوفيّة من الطُّرُق الأخرى عدّوا الرّوميَّ قبْلَ ذلك واعظًا وشاعرًا عظيمًا، ولكن من دون أن يعني ذلك لِزامًا أنّه من أهل الحقائق. وقد روى الرّوميُّ كراماتِ أسلافه في طريق التصوّف، ومن هنا شَعَرَ سلطان وَلَد (SVE 2-4) بأنّه من المهمّ أن يعرف من يقرؤون آثارَ الرّوميّ أيضًا شيئًا من «كراماته ومقاماته».

[٢٣٨] نظَمَ سلطانُ وَلَد هذا العملَ استجابةً لمطلبٍ مُفادُه أنّه نظرًا لكونه مِثْلَ أبيه

نَظَمَ ديوانًا، عليه أيضًا أن ينظم «مَثْنَويًّا» على نموذج والده (SVE 4). قبِلَ سلطانُ وَلَد حقًّا، وأنشأ هذا العملَ، وهو مثنويٌّ تاريخيّ مؤلَّفٌ من أكثر من تسعة آلاف بيت على وَزْن كتاب **«حديقة الحقيقة»** للشاعر الحكيم سَنائي الغزنوي. وموضوعُ هذا المثنويّ هو إنشاءُ الطّريقة المولويّة والشخصيّاتُ الرّئيسة المرتبطة بتاريخها، من بهاء الدّين إلى برهان الدّين إلى شمس إلى الرّوميّ، إلى صلاح الدّين إلى حُسام الدّين وأخيرًا إلى سُلطان وَلَد. ويكتب سلطانُ وَلَد أيضًا بغرض إقناع المُريد بأهميّة إطاعة شيخه (SVE 3).

وقدّم جلالُ الدّين هُمائي طبعةً محقّقةً لهذه المنظومة في عام ١٩٧٣م مصحوبةً بمقدّمة وحواشٍ في غاية الأهمية، تحت عنوان: **مَثْنَوي ولدي**، المعروف بـ «وَلَد نامه» (طهران: إقبال). ومهما يكن، فإنّ عبد الباقي گلبينارلي اختار أن يُعنِّن العملَ بـ **«ابتداء نامه»** (بمعنى «كتاب الابتداء»)، ذلك لأنّ المنظومةَ تبدأ بهذه الكلمة: «ابتداء» ولأنّ هذا العنوان يقدِّم تناظرًا جميلًا مع مَثْنَويّ سلطان وَلَد الأخير، المسمّى **«انتهاء نامه»** (بمعنى «كتاب الانتهاء»). وقد ترجم گلبينارلي، الذي يزعم أنّ طبعة هُمائي حذفتْ عددًا من الأبيات التّركيّة، النصَّ الكاملَ إلى التُّركية بعنوان **«ابتداء نامه»** (أنقرة: گوفِن؛ وقُونية: توريزم دِرِنگي، ١٩٧٦م)، مغ مقدّمة. ثمّ ظهرت ترجمةٌ فرنسيّة في عام ١٩٨٨م بجهود جمشيد مرتضوي وإيفا دي فيتراي ـ ميروفتش بعنوان:

La Parole secrète: l'enseignement du maître soufi Rumi (Monaco: Rocher).

عنّنَ سلطانُ وَلَد منظومتَه القصصية الثانية بـ **«رباب نامه»**، وقد أعدّ علي سلطاني گُرد فرامرزي طبعةً محقّقةً لها في عام ١٩٨٠م ونُشِرت في مونتريال في صورة جُهْدٍ مشتركٍ بين معهد الدّراسات الإسلاميّة في جامعة مكگل McGill University وجامعة طهران تحت العنوان: **«رباب نامه از سلطان وَلَد، فرزند مولانا جلال الدّين مولوى»**. نظَمَ

سلطانُ وَلَد **«رباب نامه»** بين نيسان وآب من عام ١٣٠١م بطلبٍ من وليٍّ يُثني عليه سلطانُ وَلَد كثيرًا في النّص. هذا «الفقيرُ» فاتَحَ سلطانَ وَلَد باقتراحٍ مُفادُه أنّه، نظرًا لكونه نَظَم قبْلُ «مثنويًا» على وَزْن **«إلهي نامه»** لسَنائي (أي حديقة الحقيقة)، عليه الآنَ أن ينظم «مَثْنَويًّا» على وَزْن «المثنويّ» الشّهير الذي نَظَمه والدُه. وتبعًا لذلك، يبدأ سلطانُ وَلَد العملَ بمحاكاة نغمة النّاي في مِطلع مَثْنويّ الرّوميّ، لكنّه بدلًا من النّاي جعَلَ «الرّبابَ» يعزف هذه النّغمة الافتتاحيّة:

استمعْ من أنين الرَّباب ولَحْنِه دقائقَ العِشْق بمئات الأنواع والأبواب

والرّوميُّ فيما يُزعَم أحبَّ الرّبابَ، وهو نوعٌ من آلةٍ وَتَريّة محنيّة واقفة، وأدخلها في مراسم السَّماع. ويقول الأفلاكيُّ (Af 88) إنّ الرّوميَّ أدخلَ إبداعًا جديدًا في تركيب الرّباب، جاعلًا صندوقَها المصوِّت سُداسيًّا (بدلًا من شكله الرُّباعيّ السّابق)، تمثيلًا للجهات السّتّ.

[٢٣٩] النُّسخُ الباقيةُ من المنظومة تشمل مخطوطاتٍ ترجع إلى الأعوام ١٣٢٢م و ١٣٢٣، و ١٣٤٥، لكنّ النّسخة الأقدم عهدًا كُتبت في عام ١٣٠١م ومن المتفق عليه أنها أُعطيت للمالك من جانب سلطان وَلَد نفسه في عام ١٣٠٤م. وهذا العملُ، الذي هو أساسًا شَرْحٌ للمعارف والتعاليم الصّوفيّة التي يقدّمُها سلطانُ وَلَد شعرًا مُوشًّى بمقاطع نثرية، يشتمل على عددٍ من الحكايات مبنيٌّ على المثال الذي ضربه مثنويُّ والده. يقدّم سلطانُ وَلَد آراءه الخاصّة في مقدّمات نثريّة ثمّ يؤيّدها بشواهد من القرآن والحديث، وكثيرًا ما يشير إلى الرّوميّ وسَنائي والمتنبيّ، ولكن من دون ذِكْر المؤلّفين بالاسم. وفي أحد المواضع يشير سلطانُ وَلَد إلى أعمال والده بوصفها مُنَزَّلَةً «نزّلنا»، مشيرًا إلى أنّه كان

يعدّ مؤلّفاتِ والده من الإلهامات الإلهيّة. ويقترح تصوُّفُ سلطان وَلَد نوعًا من الفَعّاليّة activism، مؤكِّدًا أنّ الدّعاءَ من دون سَعْيٍ لا يوصل إلى شيء. فعلى الإنسان دائمًا أن يطلب ولا يتخلّى عن البحث الرّوحيّ (Rabab nâme 86, 380).

ويشتملُ كتابُ **«رباب نامه»** على ٧٧٤٥ بيتٍ بالفارسيّة و ٣٥ بيتًا بالعربية. والعجيبُ أنّ العمل يشتمل على اثنين وعشرين بيتًا باليونانيّة وسبعةٍ وخمسين ومئة بيتٍ بالتّركيّة، برغم أنّ سلطان وَلَد يعترف في موضع آخر (SVE 393) بأنّ لديه معرفةً ضئيلة بالتركية. وبرغم ذلك يقدِّم لنا العملُ، وفقًا لـ E. J. W. Gibb، «أقدمَ النّماذج المهمة للشّعر التركيّ الغربيّ الذي نمتلكه». ويقدّم جِبّ Gibb كثيرًا من التفاصيل في شأن المنظومة ويقدّم ترجمةً شعريّةً لجزء مهمّ منها بعنوان **«كتاب الرّباب** The Book of Rebeck**»**، وكذلك ترجماتٍ لعدد من الغزليّات(٤).

ألّف سلطانُ وَلَد مَثْنَويَّه الأخير، **«انتهاء نامه»**، لكي يمنع أتباعه من اتّباع هوى النّفس. ويشتمل على ما يقرب من ٨٣٠٠ بيتٍ تفتقر في الأعمّ الأغلب إلى الفوائد الموجودة في منظومَتَيْه القصصيَّتين الأولَيَيْنِ، من وجهة نظرٍ شعريّة ومن وجهة نظر الفائدة التاريخيّة للمعلومات التي ينطوي عليها العَمَلُ. النّسخةُ التي أشار إليها گلبينارلي مكتوبةٌ في حلب في عام ١٦١٢م بقلم غضنفر المولويّ، وهو مريدٌ مولويّ (GM 68-9).

وألّف سلطانُ وَلَد أيضًا مجموعةً كبيرة نسبيًّا من الغزليات وأشعار المناسبات، وقد جُمعت كلُّها في ديوان. ويصف سلطانُ وَلَد هذا الدّيوانَ بأنّه عملُه الأدبيّ الأوّل (SVE 3)، برغم أنّه ربّما ظلّ يضيف إليه حتّى وفاته. وهناك على الأقلّ مخطوطٌ واحد، عنوانُه **«مناظرةُ مولانا مع سلطان وَلَد»** (مكتبة جامعة إستانبول، رقم ١٢٠٥)، ينتخب

على الأقلّ ٣٥٠ غزليّة لسُلطان وَلَد تحاكي مباشرةً غزليّاتٍ خاصّة لوالده. ويشتملُ ديوانُ سلطان وَلَد في مجموعه على ٩٢٥ غزليّة وقصيدة مع ٤٥٥ رباعيّة مؤلّفًا في المجموع ١٢٥٠٠ بيت شعر. استعمل سلطانُ وَلَد تسعةً وعشرين وزنًا مختلفًا ونظَمَ تسع قصائد بالعربيّة، وخمس عشرة بالتّركيّة والبقيّة بالفارسيّة. والطّبعتانِ الأوليان لهذا الديوان هما:

- **ديوان سلطان وَلَد** (أنقرة، أوزلوق بسيمفي Uzluk Basimevi، ١٩٤١م) بتحقيق فريدون نافذ أوزلوق، العدد ٣ في سلسلة «أعمال مولوية» من الحقبة السّلجوقيّة. وتشتمل هذه الطبعةُ على النصّ الفارسيّ للأشعار الفارسية، مع مقدّمة من مئة صفحة باللغة التّركيّة الحديثة.
- [٢٤٠] **ديوان سلطان وَلَد**، بتحقيق سعيد نفيسي (طهران: رودكي، ١٩٥٩م)، وقد أُعيد طبعُه بعنوان: **مولوى ديگر**: شامل غزليات، قصايد، قطعات، تركيبات، أشعار تركى، أشعار عربى، مسمعات، رباعيات (طهران: سنائي، ١٩٨٤ م).

ولا يُظهر سلطانُ وَلَد دائمًا تمكّنًا فنيًّا تقنيًّا في أوزان شعره، لكنّه على العموم شاعرٌ فارسيّ كَفِيٌّ. وفي المقدّمة التي أعدّها جلالُ الدّين هُمائي لـ «**ابتداءنامه**» نجده ينتقد سلطانَ وَلَد لشيءٍ من عدم الإتقان في نَظْم الشّعر، بينما يُثني على أسلوب عبارته الشعرية وعلى نحو خاصّ على العنوانات النثرية بسبب ما تنطوي عليه من «روح الأصالة والفصاحة الفارسية» وخطوط التفكير الواضحة. ويحدث أحيانًا أن يصنع تعبيرًا أخّاذًا، برغم أنّه يفتقر في الأعمّ الأغلب إلى عفويّةِ أبيه الإبداعيّةِ واتّقادِه وأسلوبِه الأخّاذ في القصّ، معتمدًا في الأكثر على الشّرح التعليميّ والفلسفيّ بدلًا من التمثيل المُوضِح والتّشبيه. ويسمّي سلطانُ وَلَد العطّارَ «الرّوحَ» وسنائيَ «عَيْنَي القلب»، ويقول

إنّه يجعلها قِبْلَته (الديوان، بتحقيق أوزلوق، ص٢٧٧؛ GM80)، ويعدّ مَنْ يقرؤون شعرَهما وشعرَ الرّوميّ من «أهل القلب»ومن«زُمرة الأولياء» (SVE213-14).

ومهما يكن احترامُ سلطان وَلَد للسَّنائي والعطّار كبيرًا، ظلّ في الأعمّ الأغلب يحاكي فِكَرَ والده، الرّوميّ، وكثيرًا ما يقتبس عباراتٍ أو أبياتًا كاملة منه (GM74-7،82-3). ويُشبه سلطانُ وَلَد والدَه أيضًا في أنّه في تضاعيف بعض أشعاره ينكر أيَّ اهتمامٍ بالشِّعر في حدّ ذاته. وفي حال الرّوميّ، يناقضُ أسلوبُه المتدفّق وصِيَغُه التعبيريةُ المشرقةُ هذا الإنكارَ، أمّا عندما يقول سلطانُ وَلَد مثْلَ ذلك، فنُحسّ بأنّه حقًّا أكثرُ انهماكًا في الفِكَر منه بفنّ الشّعر. ويميزُ سلطانُ وَلَد بين شِعْر الشّعراء، الذي هو جهدٌ لعقلهم ووجودهم كلّه، وشِعْر العاشقين والصّوفيّة، الذي يتدفّق من فَرْطٍ في السُّكْر العِشْقيّ أو العاطفيّ (SVE 53-5). مثلما تقولُ لنا الغزليّةُ الأولى في ديوانه (الدّيوان، بتحقيق أوزلوق، ٤-٥؛ GM77-8):

وما الشّعرُ عندي؟ - إلى متى أفاخِرُ بهذا الفنّ

إنّ عندي فنًّا آخرَ، غير فنون الشُّعَراء

الشّعْرُ مِثْلُ سحابٍ أسود، وأنا خَلْفَ ذلك السّحاب كالقمر

فلا تُسمِّ السّحابَ الأسودَ قمرًا وضّاءَ الطّلعة

فإن كنتَ تشاءُ رؤيتي، فتخلّصْ من سحاب «الأنا»

فلِكَي تصِلَ إليك جَلْوةُ القمر، تعالَ على جسدٍ كالسّحاب

إنّ وَزْنَ الكلام سَهْلٌ، فانظُرْ إلى وزنِكَ أنتَ

لكي تكون إمّا ذهبًا وفضّةً، وإمّا نحاسًا لا قيمةَ له ولا ثمن

ويستنتج گلبينارلي أنّه لو أنّ سلطانَ وَلَد لم يجد أمام عينيه المثالَ الشعريّ لوالده، لكان من المحتمل أن لا يكون قد مالَ إلى تأليف الشّعر (GM 81).

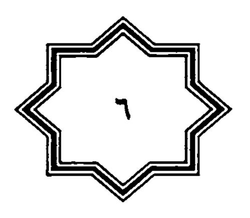
وفي ديوان سلطان وَلَد كلّه، وكذلك في كتابيه «ابتداء نامه» و «انتهاء نامه»، ينثر هنا وهناك عباراتٍ وأبياتًا ومقاطعَ من التركيّة وحتّى اليونانيّة. بل يتضمّن ديوانُه عشرَ غزليّات كاملة بالتّركية (GM 84-5)، برغم أنّ سلطان وَلَد نفسه لم يشعر بالاطمئنان إلى تمكّنه من ناصية اللّغة التّركيّة (SVE 394). ولأنّ هذه الغزليّات تمثّل بعضَ الأمثلة المدوَّنة الأولى للشّعر [٢٤١] التركيّ، بُذِل جهدٌ كبير في تهيئة النّص الصحيح والمعنى الصّائب لغزليّات سلطان وَلَد التركيّة(٥).

وبصرف النّظر عن أشعار سلطان وَلَد وغزليّاته، لا يدّعي لنفسه سُمعةً أقلَّ شأنًا في الخطابة والوعظ. ويُظهِر مجموعٌ من ستّ وخمسين من مواعظه ودروسه أنّه كان يتحدّث من المنبر بنثرٍ مباشر وجذّابٍ، محاكيًا طريقة «فيه ما فيه» لوالده برغم أنّ سلطان وَلَد يسمّي المجموعةَ باسم كتاب جَدّه ـ المعارف ـ ويبدو أنّه أعدّ الكتابَ للنّشر، لأنّ الفصولَ تقدِّم إحساسًا بالترابط والتهذيب. وتُظهِر لنا الصورةُ المكتوبةُ للمعارف أنّ سلطانَ وَلَد، على نحوٍ غير مثير للعجب، يقطع أحاديثَه بأبياتٍ شعريّة مستمدّة من مؤلّفات سَنائي والعطّار ووالده، الرّوميّ.

وكان يتحدّث في بعض المناسبات عن شمس الدّين (GM 70). وقد نُشرت **«المعارف»** في ترجمةٍ تركيّة أعدّتها مليحة تاريكاهية بعنوان **«معارف»** (أنقرة: Milli Eğitim Basimevi,1949) وبالفارسيّة بعنوان : «**معارفِ بهاء الدّين محمّد بن جلال الدّين محمّد بلخى**، مشهور به سلطان وَلَد، بتحقيق نجيب مايل هروي (طهران: مولا،

١٩٨٨ م). ولم يُترجَم الكتابُ حتّى الآن إلى الإنكليزية، لكنه توجد له ترجمةٌ فرنسيّة (انظر الفصل ١٣ فيما بعد).

وإضافةً إلى هذه الأعمال، نُسبت أعمالٌ أخرى كثيرة إلى سلطان وَلَد عَبْر القرون. ومن ذلك **«عشق نامه»**، و **«تراش نامه»**، ورسالة **الاعتقاد**، إلى جانب ترجمة منظومة لرسالة نصير الدّين أبي القاسم السّمرقنديّ (تـ ١٢٥٨م) في الفِقْه الحنفيّ (GM 71). وهذه يمكننا أن نرفضها باطمئنان نِسبيّ بوصفها منحولاتٍ أو تزييفاتٍ متأخّرة، برغم أنّ بعض هذه النصوص المنسوبة زيفًا إلى سلطان وَلَّدتْ تقليدَها التفسيريّ الخاصّ بها، مثلما نجد في **«شرحِ «عشق نامه» حضرتِ بهاء الدّين ولَد»** المختصر، لشخص اسمُه خالد (إستانبول، مهران مطبعه سي، ١٨٨٧ م). كتابٌ مختصرٌ آخر أعدّه أحمد رمزي آق يورِق (١٨٧٢ – ١٩٤٤ م) يقدِّم شرحًا تركيًّا لبعض أبيات سلطان وَلَد (إستانبول: مطبعة أسير، ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م).



٦

الرّوميُّ الأُسطوريّ

[٢٤٢] مثلما رأينا، يقدِّم الرّوميُّ معلوماتٍ واقعيةً قليلة نسبيًّا عن حياته الشخصيّة. ومن أحاديثه في «فيه ما فيه»، وديوانه ومَثنويّه، نظفر بلمحاتٍ عن مشاعره إزاء والده، وإزاء برهان الدّين، وإزاء شمس الدّين. وفي هذه الأعمال أيضًا يكشف الرّوميّ أيضًا عن أثارةٍ في شأن علاقته بصلاح الدّين زركوب وحُسام الدّين.

الرّسائلُ التي كتبها الرّوميُّ وانطوى عليها كتابُه «المكتوبات» (الرّسائل) أكثرُ كشفًا وإظهارًا، وهي تقدِّم فكرةً عن ضروب العون التي قدّمها لأفراد العائلة ولمريديه.

لكنّ سلطانَ وَلَد هو الذي يقدِّم لنا الصّورةَ القصصيّة الأولى لحياة الرّوميّ التي نمتلكها في كتابه «ابتداء نامه»، المعروف أيضًا بـ «وَلَد نامه». وقد كان سلطانُ وَلَد شاهدًا مباشرًا لكثيرٍ من الحوادث التي يصفها، ونَظَم منظومته السِّيرية بعد عشرين عامًا من تَرْك الرّوميّ لهذه الدّنيا، وهذا كلّه يجعل «ابتداء نامه» مصدرًا في غاية الأهمية. لكنّ سلطانَ وَلَد كان القوّةَ الدّافعة وراء تنظيم مريدي والده في طريقةٍ محكمة التّصميم، جاهد سلطانُ وَلَد طبعًا في سبيل ارتقائها. وإضافةً إلى ذلك، في نَظْم سلطان وَلَد قصّةَ والده، كان على سلطان وَلَد أن يجاري توقّعات جنس مناقب الأولياء في الأدب الصّوفيّ ومضائق الشّعر وقيوده. ولأنّ سلطانَ وَلَد ابنُ الرّوميّ والرّئيسُ المبجّل للطريقة المولويّة الناشئة، يمكن القولُ إنه إلى

حدٌّ كبير هو الذي حدّد آفاقَ المستقبل في شأن كيف ينبغي أن تظهر المعلوماتُ السِّيريّة [المتصلة بسِيرة الحياة] في شأن الرّوميّ. ومثلما قُلنا، كان جنسُ السّيرة الرّوحيّة للصّوفيّة مؤسَّسًا تأسيسًا جيدًا تمامًا في هذا الوقت في رسائل فارسية، وهذه التقاليدُ الخاصّة بهذا الجنس الأدبيّ صاغت بقوةِ الأسلوبَ والطابعَ العامّ لتلك المؤلّفات التي تزوّدنا بماهيّة التفاصيل الحكائية التي نمتلكها في شأن حياة الرّوميّ. ويتمثّل جزء من هذه التفاصيل في تجربة وخبرة شخصيّة، وجزءٌ آخر في تمثيلاتٍ رمزيّة ومجازية، وجزءٌ ثالث في روايات شفهيّة مسجَّلة بقدرٍ من الاهتمام بصحّتها وصِدْقها ودقّتها.

ـ فريدون بن أحمد سپهسالار:

[٢٤٣]لسوء الحظّ، تظلّ طبيعةُ صلةِ فريدون سپهسالار بالرّوميّ غامضةً نسبيًّا. ونعرف القليلَ من المعلومات عن سپهسالار، ما خلا أنّ «سپهسالار» كان لقبًا يُعطى إلى موظّفي الجيش السّلاجقة وإنّ عددًا من أتباع الطّريقة المولوية فيما بعد يحملون هذا اللّقبَ في صورة اسمٍ للعائلة. وانطلاقًا من حقيقة أنّ فريدون سپهسالار مدفونٌ بجوار قبر بهاء الدّين وَلَد، ينبغي أن يكون قد تمتّع بوضع خاصّ ضمن خاصّة المولويّين عند وفاته. وبعد وفاة الرّوميّ بنصف قرن تقريبًا، كتب سپهسالار «رسالةً» هي **«رسالة سپهسالار»**، التي تزوّدنا بالمصدر السِّيريّ الثاني في القِدَم (بعد **«ابتداء نامه»** لسلطان وَلَد) الذي نمتلكه في شأن الرّوميّ وعائلته وخُلفائه. وسپهسالار، شأنُه شأنُ سلطان وَلَد، كتبَ من وجهة كونه عضوًا في حَلْقةِ خاصّةِ الرّوميّ وشاهدًا مُعاينًا لكثير من الحكايات التي يصفها.

كانت **«رسالةُ سپهسالار»** على نحو واضحٍ غيرَ مشهورةٍ كثيرًا في القرون الوسطى،

مُذْهِبًا أَلْفَها رواجُ عمل الأفلاكيّ، لكنّ اثنين من المصادر يُظهرانِ أنّ بعض المولوية على الأقلّ كانوا مطّلعين على اسم سپهسالار وعمله. وهذان هما «إجازةٌ» صدرت في عام ١٤٧١ م لواحدٍ من أخلاف سپهسالار يُفهم منها ظاهريًّا أنّها تقدِّم شجرةَ عائلته. وتُظهِر هذه الإجازةُ أنّ سپهسالار «له ارتباطٌ أُسْريّ بأخي تُرك، والدِ حُسام الدّين چلبي». ويضيف ثاقب دده في كتابه **«السّفينة»** أنّ سپهسالار متزوّجٌ من هذه الأسرة (GM 169).

طُبع النصُّ الفارسيّ لـ **«رسالة»** سپهسالار لأوّل مرّة بعناية شخصٍ اسمُه سيّد محمود علي بعنوان: **«رسالة فريدون بن أحمد سپهسالار»** (كانبور، الهند، ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م). ثم أُعيد طبعُها بالعنوان نفسه بإضافة حواشٍ وتعليقات كثيرة ومقدّمة قصيرة بعناية سعيد نفيسي (طهران: إقبال، ١٣٢٥هـ/ ١٩٤٧م)، ولإن كانت طبعةُ نفيسي أُعطيت عنوانًا جديدًا في طبعات لاحقة هو: **«زندگی نامه مولانا جلال الدّين مولوى»**. وهناك ترجمةٌ تركيّة أعدّها مدحت بهاري حُسامي في عام ١٩١٣ م وترجمةٌ ثانية أعدّها أحمد عوني قنوق ظهرت في عام ١٩٣٨ م. وهناك ترجمةٌ إلى الشّعر التّركيّ أعدّها حسين فخر الدّين دده (تـ ١٩١١ م)، لكن هذه الترجمة لم تُنشر (GM 170). وأعدّ تحسين يازيجي ترجمةً تركيّةً جديدة بعنوان:

Mevlânâ ve Etrafindakiler: Risale (Istanbul: Tercüman, 1977).

ولم تُنشر رسالةُ سپهسالار في الإنكليزية حتّى الآن، برغم أنّ ترجمةً مرفقةً بالحواشي والتعليقات ستكون ذخيرةً ممتازة لكلّ المهتمّين بالرّوميّ. ويبدو سپهسالار أكثرَ رصانةً من الأفلاكيّ، لكنّ مقارنةً مدقّقةً بين هذين الأثرين، وتفحّصًا للمصادر التي يعتمدانِ عليها في رواياتها والتفاصيل التي يقدّمانها، تظلّ أمنيّةً يُتطلَّع إليها.

في عام ١٩٩٧م نشر بهرام بهيزاد دراسةً سمّاها: **«رسالةُ منحولِ سپهسالار:**

نسخۀ گمشدۀ مثنوی» (طهران: مؤسّسۀ خدمات فرهنگی رسا، ١٣٧٦ هـ.ش/ ١٩٩٧م)، تحاول أن تُثبت أنّ هذا العملَ كان في الواقع تنقيحًا لكتاب الأفلاكي المسمّى **«مناقب العارفين»** ربّما أُعِدّ في وقتٍ ما في القرن السادس عشر. ولأنّ النّسخة المطبوعة لنصّ سپهسالار تبدو تقتفي أثرَ طبعةِ بولاق للمثنوي في نَقْل أبياتٍ من شعر الرّوميّ، يمكن تبعًا لذلك أن ترجع في تحريرها على صورتها الحاضرة إلى منتصف القرن التاسع عشر. وبرغم [٢٤٤] أنّ مناقشاتِ بهيزاد تستحقّ اهتمامًا أكثر، لم يتردّد فروزانفر وگلبينارلي وعُلماءُ سابقون آخرون في موثوقيّة **«رسالة»** سپهسالار. ولأنّ كتاب بهيزاد وصلَ إلى يدي متأخّرًا فلم أستطع تقييمَه ودَمْجَ مناقشاته في هذه الدّراسة، تعمل المناقشةُ الآتيةُ، بانتظار بحثٍ أعمق، على افتراض أنّ عملَ سپهسالار أصيلٌ، وليس من مصنوعات المتأخرين.

ويوُضِح فريدون سپهسالار مرّتين (Sep 6,33) أنّه ظلّ مُريدًا للروميّ لمدة أربعين عامًا، برغم أنّ هذا يجعلنا نواجه صعوبةً في فهم الترتيب الزمانيّ لوقائع حياته. ويتضح من بيّنةٍ داخليّة أنّ **«رسالةَ»** سپهسالار أُكملت في وقتٍ بين عام ١٣١٢ م أو ١٣٢٠ (الموافق لـ ٧١٢ هـ أو ٧٢٠) وعام ١٣٣٨ م (٧٣٩ هـ). وتصف هذه الرّسالةُ باختصارٍ فترةَ تولّي أولو عارف چلبي خلافةَ سلطان وَلَد، وكذلك فترة تولّي أمير شمس الدّين عابد چلبي، الذي تولّى وظيفةَ شيخ الطّريقة بعد وفاة أولو عارف في عام ١٣٢٠ م (٧١٩ هـ). ويتحدّث نصّ رسالة سپهسالار عن عابد چلبي كما لو أنّه ما يزال حيًّا ولا يأتي على ذِكْر خلفائه. ويجعلُ نفيسي (Sep 5) ومايرMeier (Mei 424) كلاهما عامَ ١٣٢٩ م (٧٢٩ هـ) تاريخًا لوفاة عابدِ چلبي ومن ثَمَّ آخِرَ تاريخٍ لإكمال النصّ. ومهما يكن، فإنّ گلبينارلي

يحدِّد وفاةَ عابد چلبي بعام ١٣٣٨ م (GM 132). فإن مات عابد چلبي في عام ١٣٣٨م، فلا بدّ من أن تكون **«رسالةُ»** سپهسالار قد أكمِلت بين هذين التاريخَيْن.

فإن صَحّ أنّ سپهسالار، كما يزعم، أمضى أربعين عامًا في حضور الشيخ، فسيضعُه ذلك في حَلْقةِ خاصّةِ الرّوميّ لمدّة عدّة سنوات بعد وفاة بهاء الدّين وَلَد في عام ١٢٣١ م (٦٢٨ هـ). وبرغم أنّ سپهسالار يخبرنا بأنّه كان يُكنّ احترامًا كبيرًا لعائلة وَلَد منذ طفولته الأولى، تشير ملاحظاتُه إلى أنّه كان منشغلًا بمسائل أخرى لبعض الوقت قبلَ أن يأذن له القدَرُ بأن ينضمّ إلى دائرة الرّوميّ في قُونِية. فإن حدث هذا بعد وفاة بهاء الدّين بوقت قصير، وإن كان سپهسالار في سنّ العشرين تقريبًا في ذلك الوقت، فلعلّه والحالُ كذلك كان في سنّ الستّين تقريبًا عندما توفّي الرّوميّ، وأنّه في عمرٍ ناهز المئةَ عام عندما أُكمِلت «رسالتُه»، أي بعد حوالي نصف قرن من وفاة الرّوميّ في عام ١٢٧٣ م. ويبدو هذا غيرَ محتمل، لكنه يمكن أن يُبيَّن بطريقتين على الأقلّ.

الأولى أنّه من المحتمل أنّ سپهسالار لم يؤلّف سيرةَ الحياة الكاملة لعائلة وَلَد بنفسه، وأنّ الأقسامَ المرتبطة بأبناء سلطان وَلَد، عارف چلبي أو عابد چلبي، أضافتها يدٌ أخرى. ويزعم گُلبينارلي (GM 170)، على أساس كتابِ تاريخٍ كتبَه ثاقب مصطفى دده (تـ ١٧٣٥ م) بعنوان **«سفينۀ نفيسۀ مولويّان»** («السفينة النفيسة للمولويّة»)، أنّ سپهسالار توفّي في حياة سلطان وَلَد، في الشّطر الأوّل من خلافته، ودُفِنَ في الضريح إلى يسار ابنِ الرّوميّ، علاءِ الدّين. ويجعل هذا تاريخَ وفاته بين عامي ١٢٨٤ م و ١٣١٢ م، ولكن ربّما يكون ذلك أقربَ إلى عام ١٢٩٥ م. ويمكن هذا أن يعني طبعًا أنّ الصفحات الثماني الأخيرة من **«رسالته»**، خاصةً الأقسامَ المتعلّقة بخلفاء سلطان وَلَد، أضيفت بعد ما يقرب من

ثلاثين عامًا. وهذه اليدُ الثانية ربما كانت يدَ ابنِه، جلال الدّين، الذي يقول ثاقب دده إنه كان مريدًا لسُلطان وَلَد (GM 170 ؛ GB 79). ويزعم توفيق سبحاني أنّ سپهسالار أكمل عمله في عام ١٣١٢م [٢٤٥] وأنّ الأقسام الأخيرة حول المولوية بعد سلطان وَلَد ألحقها ابنُ سپهسالار بين عامي ١٣٢٠ و ١٣٣٨م (Mak 292).

ويروي ثاقب دده أنّ فريدون سپهسالار في فترة شبابه كان يحضر مجالسَ بهاء الدّين وَلَد (GM 132, 169-70). ولأنّ بهاءَ الدّين وصلَ إلى قُونيِةَ في عام ١٢٢٨م وتوفّي في عام ١٢٣١م، سيجعلُ هذا سپهسالار في صحبة الرّوميّ لمدة ستّ وأربعين سنةً قمريّة (٦٢٦-٧٢م)، أو أربعٍ وأربعين سنةً شمسيّة. ومهما يكن، فإنّ ثاقب دده يكتب بعد مضيّ خمس مئة عام على الواقعة وهو، كما يُقِرّ گلبينارلي (GM 148-9)، يعبِّر عن مؤرّخ لا يمكن الاعتمادُ عليه كثيرًا، على الأقلّ بقدر ما تكون التّواريخُ هي موضع الاهتمام.

وفي صورة حلٍّ بديلٍ، يمكن أن نقترح أنّ سپهسالار تزيّدَ وبالغ في طول الوقت الذي قضاه في صحبة الرّوميّ، أو أنّه لم يَعْنِ «أربعين سنةً» في الحساب الدقيق. ومهما يكن، فإنّ هذا العددَ كثيرًا ما يظهر في صورة صاحب مرتبةٍ عليا a topos في الأدب الفارسيّ، فسِنُّ الأربعين يُوحي بِعُمرٍ متوسّطٍ للإنسان، وأربعون سنةً أو أربعون يومًا تشير إلى امتدادٍ زمانيّ مقدَّس أو واقع على عَتبة الشّعور. ولو افترضنا أنّ سپهسالار ينتقل من العدد خمسة وعشرين أو ثلاثين إلى العدد السِّحْريّ أربعين، وأنّه انضمّ إلى حَلْقة مريدي الرّوميّ في شبابه، لظلَّ هذا يجعلُ ولادتَه في عام ١٢٣٠م على الأقلّ، ودخولَه في حَلْقة مولانا بعد لقاء الرّوميّ شمسًا بوقت قصير في أواخر أربعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ، ووفاتَه وهو التِّسعونيّ [في العقد العاشر من العمر] في عشرينيّات القرن الرّابع عشر الميلاديّ.

وبرغم أنّ سپهسالار يخصّص فصلًا لكلٍّ من بهاء الدّين وَلَد وبرهان الدّين محقّق، لا يوضح أنّه لقي أيًا منهما ومعظمُ الحكايات التي يرويها عنهما تُصنَّف بأنّها رواياتٌ عن وسيطٍ ثانٍ أو ثالثٍ، وتأتي من دون ذكر مصدر، على هذا النحو: «يُروى أنه .. » (نقل است كه ـ بالفارسيّة). ولأنّ الرّوميّ أمضى معظم ثلاثينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ يدرس في سورية [الشّام] وتحت وصاية برهان الدّين محقّق، الذي وافته المنيّةُ في عام ١٢٤٠م تقريبًا، يبدو من غير المرجّح أنّ سپهسالار صاحَبَ الرّوميّ إبّان هذه الفترة، والحقيقةُ أنّ سپهسالار في رواية كرامةٍ حدثت إبّانَ إقامة الرّوميّ في حلب يستعملُ (79) التعبيرَ نفسَه، «يُروى أنّه ..»، أمّا في معظم الحالات فيبدأ رواياتِ كرامات الرّوميّ إمّا باسم الشخص الذي يرويها وإمّا بتعبير: «حدثَ مرّةً»، الأمرُ الذي يدلّ على أنّ سپهسالار شخصيًا كان حاضرًا.

وفي الفصل الذي عقدَه سپهسالار لشمس الدّين التّبريزيّ، يستعمل مرّةً أخرى صيغةَ «يُروى أنّه ..» من دون أن يسمّي المصادر، ليُدخِل عددًا من الحكايات في شأن شمس. وسپهسالار، الذي عَدّ سلطانَ وَلَد مريدًا رسميًا لشمس الدّين (Sep123)، يورد أو يلخّص مقاطعَ طويلةً (من ذلك مثلًا Sep 71, 124, 125, 130 إلخ ..) في شأن شمس ومقاطعَ أُخَر من كتاب **«مثنوى ولدى»** لسُلطان وَلَد، وهو الكتابُ الذي يسمّى الآن عمومًا **«ابتداء نامه»**، الذي يخبرنا سلطان وَلَد في آخره أنه أُلِّف بين شهري آذار وحزيران من عام ١٢٩١م .

ولأنّ سپهسالار لا يزعم على نحوٍ واضح أنّه لقي شمسًا، ولأنّه يصف كثيرًا من الحكايات التي يرويها بأنها رواياتٌ عن وسيط وغيرُ مباشرة، في مقدور المرء أن يخمّن أنه انضمّ إلى حَلْقَةِ الرّوميّ في وقتٍ ما عَقِب اختفاء شمس [٢٤٦] في نهاية عام ١٢٤٧م (٦٤٥هـ).

ولا يبيّن سپهسالار على نحوٍ واضح أنّه لقي شخصيًّا صلاحَ الدّين زركوب أو حُسامَ الدّين چلبي أو سلطانَ وَلَد أو أولو عارف چلبي أو شمس الدّين عابد چلبي أيضًا، لكنّه في الحديث عنهم لا تَستعملُ «رسالةُ» سپهسالار صيغةَ «يُروى أنّه ..»، الأمرُ الذي يوحي بأنّ المعلوماتِ التي يقدّمُها في شأن هؤلاء الأفراد تأتي مباشرة من دون وسيط.

يحكي لنا سپهسالار أنّه بدأ بكتابة «رسالته» بطلبِ فردٍ من خاصّة الدّائرة المولويّة، أشار إلى أنّ أولئك الذين رأوا الرّوميّ شخصيًّا كانوا في مرحلة الشيخوخة وسيأخذون معهم إلى قبورهم سريعًا ذكرياتِهم عن الأعمال والكرامات التي شاهدوها من شيخهم. تردّد سپهسالار في البدء، معترضًا بأنّ وصفَ مقام الرّوميّ كان أكبر من قدراته الضعيفة. لكنّ صاحبه أصرّ قائلًا (Sep 8):

إذا لم يستطعْ أحدٌ تجفيفَ نهر جيحون بما يشربُ

ففي مقدور الإنسان أن يتذوّق بقدر عَطَشِه

وفي نهاية الأمر أقنع هذا الصّديقُ سپهسالارَ بأن يُجري القلَمَ على الورق. ويبيّن المقتطفُ الآتي (Sep 4 - 6) روحَ مقاصد سپهسالار ونكهتَها:

هكذا يقولُ أقلُّ العبيد وأصغرُهم فريدون بن أحمد، المعروف بسپهسالار: إنّه منذ أوّل عهد الصِّبا كان لمحبّةِ هذه الطائفة والإخلاصِ لها أثَرٌ عظيمٌ في قلبِ هذا الضعيف وروحِه، إلى أن هبّت في النهاية رياحُ السّعادة فوجّهت هذا الضعيفَ الفقيرَ الحقير إلى الجَناب المقدّس لمولاي، شيخِنا وسيّدِنا وسَندِنا، قطبِ الأولياء وسلطانِ الأتقياء والمحقّقين، برهانِ الموحّدين، كاشفِ أسرارِ الأزَليّة، شارحِ رموز الأبَديّة، سِرِّ الله الأكبر وبرهانِ الله الأزهر، محبوبِ جناب ربّ الأرباب، قُطْبِ الأقطاب، المستغني عن جميع الألقاب، مولانا جلالِ الحقّ والملّة والدّين، وارثِ الأنبياء والمرسَلين، محمّد بن الحسين الخَطيبيّ

البلخيّ البكريّ، عظّمَ اللهُ ذِكْرَهم وقدّس اللهُ أرواحَهم بكمالاته ونوّرَ أرواحَ المريدين بكلماته المستعذبات، فإنّ الهدى والرّحمة للمؤمنين هي عبارةٌ عن هذا، حتّى أفنيتُ خلاصةَ عمري بملازمة حضرته ونقشتُ صورةَ محبّته «كالنَّقْش في الحجر» على صحيفة قلبي. رأيتُ جمالَ «ما لا عينٌ رأتْ» وسمعتُ الكلامَ الذي «ما لا أذنٌ سمعت»، مثلما يبيّنُ بلسانه المبارك في صفة حاله:

ما أكثرَ النّيرانَ التي ستشتعلُ من نَفَسي في هذا العالَم،
ما أكثرَ البقاءَ الذي يجيشُ من كلماتي الفانية،
كلماتي الظاهرةُ تصل إلى كلّ الآذان،
لكنَّ صرخاتِ روحي لن تصل إلى أحَد

ولأنّ الجوهر المبارَك لا يظلّ موجودًا في صورة بشريّة، فحذارِ أن تنظر إلى أحدٍ سواه، مثلما يقول:

اعلَمْ أنّ الشّيخَ تتجلّى فيه صفاتُ الحقّ كلُّها
برغم أنّ الشّيخَ يظهرُ في صورةٍ بشريّة
والحقُّ أنّني احترقتُ ألْفَ مرّةٍ في نار عِشْقه وفنيتُ عن نفسي، حتّى في النهاية صار ظاهري وباطني مركَّبَيْنِ من محبّته .. مصراع:
رقّ الزجاجُ ورقّت الخمرُ

رباعي:

جاء العشقُ وصار كالدّم في عروقي وجِلْدي
حتّى أفرغني من نفسي وملأني بالحبيب
أجزاءُ وجودي كلُّها أخذت تحبّ
ليَ منّي اسمٌ فقط والباقي كلّه هو

[٢٤٧] ولمدّة أربعين عامًا كان هذا الضعيفُ مع الأتباع والعشّاق

الآخرين، الذين كان كلٌّ منهم إمامًا للعصر ومقتدًى للدهر، وفي علوم الظّاهر والباطن لا نظيرَ له في الدّنيا، وفي الوَرَع والتقوى عزّ مثيلُه، يُمضون في حَضْرته اللّيلَ إلى النهار والنهارَ إلى اللّيل، يدورون طوعًا أو كَرْهًا حولَه كما تدور بناتُ نَعْشٍ حول قُطبها. بيت:

قتلَ مِثْلي ألفَي عاشقٍ بسبب عِشْقه
ولم تتلوّثْ إصبعُه بـدَمِ أحَدٍ منهم

إلى أن غيّبَ حُكْمُ «إنّا لِله وإنّا إليه راجعون» الصّادرُ من الخالقِ وربِّ «كُنْ فيكون» تلك الشّمسَ الوهّاجةَ عن أعين أهل النَّقْص في جنّة الغيب، وأعادَ نورَ اللّيل الدّيجور إلى أصله ومحله ومكنه في محل قُدْسِ «عندَ مليكٍ مقتدِرٍ».

ويتقدّم مؤلِّفُ سپهسالار وفقًا لترتيب زمان وقوع الحوادث، ساردًا المعلومات والحكايات مرصّعةً بشِعْرٍ مستمَدٍّ في الأغلب من شعر الرّوميّ، مع عنواناتٍ مستقلّة للموضوعات الآتية:

١ـ «إسنادُ الخِرْقة والتّلقين» من محمّد [عليه الصّلاةُ والسّلامُ] إلى بهاء الدّين وَلَد، منطويًا ذلك على عَلِيٍّ [كرّم اللهُ وجهَهُ]، والحسنِ البصريّ، وحبيبِ العجميّ، وداوود الطّائي، ومعروفِ الكَرْخيّ، والسَّرِيّ السَّقَطيّ، والجُنَيد، والشّبليّ، ومحمّد رُجّاج، وأبي بكرٍ النّسّاج، وأحمد الغزّاليّ، ووالد بهاء الدّين، أحمد الخطيبيّ. (صفحة واحدة).

٢ـ ذكر مقامات بهاء الدّين وَلَد (١١صفحة).

٣ـ ولادة مولانا جلال الدّين (صفحة واحدة)، الذي جاء إلى عالَم الوجود في «خير ساعةٍ وأسعدِ طالعٍ» في عام ٦٠٤هـ. ونرى تاريخَ عودته «إلى جوار رحمة الحقّ» ههنا: الخامس من جُمادى الآخرة عام ٦٧٢هـ.

٤ـ «أسانيدُ الخِرْقة والتّلقين» من محمّد [عليه الصّلاةُ والسّلامُ] إلى مولانا (ثلاث صفحات)، وهم الأشخاصُ أنفسُهم الذين رأيناهم في سلسلة أبيه. بإضافة سيِّد برهان الدّين محقِّق الذي علّمَ مولانا معارفَ بهاء الدّين وتعاليمَه، لا بهاء الدّين نفسه. أمّا تعليقاتُ سپهسالار فتقلِّل، في أيّة حال، من أهميّة برهان الدّين، مؤكِّدةً أهميّةَ الخضر، الذي أنار عينَ ضمير مولانا بـ «الحقائق والمعارف والعلوم اللّدنيّة». ويزعم سپهسالار أنّه عندما كان الرّوميّ في دمشق في حُجرته في المدرسة البرّانيّة رُئي في عددٍ من المناسبات في صُحبة الخضر، الدّليلِ الصّوفيّ لموسى في القرآن والشخصيّةِ المحبوبة في عالَم التصوّف. ويشير سپهسالار إلى أنّه في الوقت الذي كان يكتب فيه **«رسالتَه»** أصبحت حجرةُ الرّوميّ السّابقة في تلك المدرسة مكانًا مقدَّسًا «يذهب النّاسُ لزيارته ويطلبون حاجاتهم فتقع في محلّ الإجابة».

ولا شكّ في أنّ مولانا شمسَ الدّين «حضرةَ سلطان الأولياء والأقطاب، تاجَ المعشوقين، محبوبَ حضرة ربّ العالمين» لم يُنسَ، لكنّه جاء في وصفه أنّ مولانا جلالَ الدّين تعلّم «طريقة السّماع» منه، واقتبس من حضرته طريقةَ لَفّ العمامة. كذلك ذُكِر بإجمالٍ («كتابتُها هنا تشغل فراغًا كبيرًا») أحاديثُ في الموضوعات الصّوفيّة في دمشق بين الرّوميّ والشّيخ محيي الدّين بن عربيّ، وسعد الدّين حَمويه، وعثمان الرّوميّ، وأوحد الدّين الكرماني وصدر الدّين القونيويّ.

[٢٤٨] ٥ – «مناقب حضرة مولانا، قُدِّسٍ سِرُّه العزيز» (٩٢صفحة)، ويصف فيه رياضاتِ مولانا ومجاهداته في التخلّي عن النفس والصّيام والصّلاة والدّعاء والتقوى، ويتحدّث عن حالاته الرّوحيّة ومكاشفاته واهتمامه بالسّماع وإنشاده الشعر، وعن كراماته ووداعه الدّنيا.

٦ـ أصحابُ مولانا وخلفاؤه، بدءًا ببرهان الدّين محقّق التّرمذيّ (٤صفحات).

٧ـ شمسُ الدّين التّبريزي (١٣ صفحة).

٨ـ صلاحُ الدّين زركوب (٧ صفحات).

٩ـ چلبي حُسام الدّين (٧ صفحات).

١٠ـ سلطان وَلَد (٣ صفحات).

١١ـ چلبي عارف (صفحتان).

١٢ـ چلبي شمس الدّين عابد (صفحة واحدة).

وقد آمن سپهسالار بعددٍ من كرامات الرّوميّ وهو يرويها مميِّزًا بعنايةٍ بين أصناف المعجزات النّبوية، التي لم تظهر للرّوميّ، وكراماتِ الأولياء، التي ظهرت للرّوميّ. وبرغم أنّ معظم مؤلِّفي الصّوفيّة قالوا بهذا التمييز النّظريّ لكي لا يزعموا للأولياء كراماتٍ أكثر إثارةً من الأنبياء، في معظم الأحيان، ومن ذلك مثلًا في «كرامات» الشيخ أحمد جام، يكون الاختلاف العمليُّ ضئيلًا [1]. والكراماتُ التي يعزوها سپهسالار إلى الرّوميّ تبدو ملطّفةً مقارنةً بأعمال تحرّكِ الأشياء أو النّاس من دون تدخّل القوّة الجسمية، وتحويل العناصر إلى عناصر أخرى وهلمّ جرًّا من الأمور التي تُروى عن كثير من الأولياء الصّوفيّة الأوائل. كراماتُ الرّوميّ، عند سپهسالار، تشتمل في الأعمّ الأغلب على أعمال اللّطف الخارق للعادة، وإظهاراتٍ للقوّة تفوق العالَم الطبيعيّ، والإخبارِ عن أمور مستقبليّة، كالأمور الآتية:

حدثَ مرّةً أن كان حضرةُ مولانا جالسًا إلى جانب غدير، منشغلًا بالمعارف والحقائق. كانت الضّفادعُ تنقّ في الماء على نحوٍ يتعذّرُ معه استماعُ المعارف بسبب نقيقها. فما كان من حضرة مولانا [خداوندگار ـ بالفارسيّة]، قدّس

اللهُ سِرّه العزيز، إلّا أن صاحَ بالضّفادع وقال بهيبةٍ كاملة: «إن كنتُنّ تَقُلْنَ أحسنَ مما نقول فقُلْن لكي نسكت، وإلّا فاستمِعْنَ». وفي الحال سكَتْنَ، ولم يعد أحدٌ يسمع صوتَ الضّفادع مدّةً طويلة في تلك الناحية (Sep 83).

وتروي مِلكة سعيدة كوماج خاتون، التي كانت متزوّجة من السّلطان رُكن الدّين، قائلةً:

- في يومٍ من الأيّام كنّا جالساتٍ في قَصْرٍ كان قديمًا مُلْكًا للسّلاطين مع جَمْعٍ من السّيدات. وعلى حين غِرّةٍ دَخَلَ حضرةُ مولانا، عظّم اللهُ ذِكْرَهُ، من الباب فقال: «اخرُجْن سريعًا من الحجرة». وفي الحال اندفعْنا من الحجرة حافياتٍ. وعندما خرج الجميعُ انهار طاقُ الصُّفّة. وقعْنا على قدَمَيْه المباركتين، وشكرْنا الحقّ وقدّمنا الصّدقاتِ لأرباب الحاجات (Sep 91).

- في كلّ مرّة يذهب فيها حضرةُ مولانا لحَلْق شَعْره إلى الحمّام العموميّ يكون أكثرُ الأصحاب حاضرين، ومن أجل التبرّك كانوا يقتسمون آثارَه فيما بينهم. [٢٤٩] كان درويشٌ مسكينٌ يجلسُ في زاوية الحمّام ولا يستطيع الحركة. فعنّ لخاطره أنّه ماذا يكون لو أنّ الأصحابَ أعطوني أيضًا من تلك الأشياء التي يتبرّكون بها. وفي الحال تناولَ مولانا مقدارًا وأرسلَه لذلك الشّخص، فخرّ ذلك العزيزُ ساجدًا من حُسْن الكرامة التي حصلت لمولانا وصار مِنْ توّه مُريدًا لتلك الحضرة (Sep 104).

كثيرًا ما يقدِّم لنا جنسُ حكايات الكرامة الصّوفيّة أعمالًا أسطوريّةً وغيرَ قابلةٍ للتّصديق من مثل السِّحْر وقراءة الخاطر وتحويل العناصر، وهي أعمالٌ تبدو رواياتُ سپهسالار المتقدّمة مقارَنةً بها محدودةً جدًّا. وتقدِّم لنا حياةُ الرّوميّ التي كتبها سپهسالار تاريخًا أكثر رصانةً بكثيرٍ من رواية الأفلاكيّ المعاصرة لها، إذ مضت سنّةُ

الأفلاكيّ على تصديق أحداثٍ خارقةٍ للعادة مرتبطةٍ بالرّوميّ وشمس. ولأنّ الأمر كذلك، في مقدورنا أن نضعَ درجةً أكبر من التصديق في سپهسالار، برغم الشكّ في شأن سِنِي صُحبته للرّوميّ وتاريخ تأليف «رسالته»، ونعدَّه، من أجل إعادة بناء أحداث حياة الرّوميّ، موثوقًا أكثرَ من الأفلاكيّ على جهة العموم.

شمسُ الدّين أحمدُ الأفلاكيّ:

الكتابُ الأكثرُ طولًا والأكثر تفصيلًا أيضًا من رسالة سپهسالار هو كتابُ «مناقب العارفين» لأحمد الأفلاكيّ (المتوفّى في ١٥ حزيران من عام ١٣٦٠م). بدأ شمسُ الدّين أحمد الأفلاكيّ العارفيّ كتابةَ «مناقب العارفين» في الخانقاه المولويّ في قُونِية في عام ١٣١٨م (٧١٨هـ)، مثلما يبيّن لنا في المقدّمة (Af 4). وهو لا يذكر «رسالةَ» سپهسالار، برغم أنّ العملَيْنِ كليهما يتّبعان تقريبًا التنظيمَ نفسَه ولعلّهما كُتبا في وقتٍ واحدٍ تقريبًا. ويعني هذا أنّ الأفلاكيَّ بدأ الكتابةَ عندما كان سپهسالار ما يزالُ يُكمِل «رسالَته»، لكنّه استمرّ في تنقيح وتوسيع كتابه «المناقب»، الذي يوجد في أكثر من نسخةٍ معدّلة (مقدّمة يازيجي، Af 18 -9). وربّما لم يكمل الأفلاكيُّ الصّورةَ النهائية لـ «مناقبه» إلّا في عام ٧٥٤هـ، الموافق لوقتٍ بين شباط ١٣٥٣م وكانون الثاني ١٣٥٤ (مقدّمة يازيجي، Af 8- 9)، بعد وقتٍ طويل من الوقت الذي ينبغي لسپهسالار أن يكون قد توفّي فيه.

والغريبُ، في أيّة حال، أنّ الأفلاكيّ لا يذكر عملَ سپهسالار، ولا يذكر سپهسالارُ الأفلاكيَّ، برغم أنّ بعض الأفراد يُورَدُ ذِكرُهم في صورة المصادر في العملَيْن كليهما. يذكرُ الأفلاكيُّ شخصًا اسمُه جلالُ الدّين بن سپهسالار و/ أو جمالُ الدّين بن سپهسالار، ويذكر

أيضًا شخصًا اسمُه حُسام الدّين بن سپهسالار كان يمتلك بستانًا في قُونِيةَ، ولعلّهما من ذوي قرابة فريدون سپهسالار، مؤلّف **«الرّسالة»**. وربّما لا يكون الصّمتُ المتبادَلُ عَرَضيًّا. والأفلاكيُّ وسپهسالار، برغم أنّهما يكتبانِ في الوقت نفسه ويتحدّثان عن الأحداث نفسها، يعبِّران عن موقفَيْنِ مختلفَيْنِ من حياة الرّوميّ وولايته، وربّما عن مدرسَتَيْنِ أو اتجاهين متضادّين بين المولويّة بعد جيلَيْنِ من وفاة الرّوميّ.

بدأ الأفلاكيُّ العملَ في المناقب بإشارةٍ من أولو عارف چلبي (Af 4)، جامعًا رواياتٍ من الأفراد الذين كانوا ما يزالون على قيد الحياة الذين التقوا [٢٥٠] الرّوميَّ ومقدِّمًا سلاسلَ أسانيد في حال تلك الرّوايات التي جاءت إليه من وسيطٍ ثالثٍ ورابع. ويبدو أنّ الأفلاكيّ راجعَ **«معارفَ بهاء وَلَد»** و**«مقالات شمس»**، إضافةً إلى **«ابتداء نامه»** لسُلطان وَلَد وطبعًا ديوان شمس والمثنويّ للرّوميّ. لكنّ الشّطر الأعظمَ من مادّته يبدو أنّه جاء من رواياتٍ شفهيّة، مكتوبةٍ من دون اهتمامٍ بتخليص الواقعيّ أو الممكن ممّا هو غيرُ محتمل أو غيرُ قابلٍ للتّصديق.

وإنّ لقَبَ شمس الدّين، وهو «الأفلاكيّ»، ربّما يعكس توجُّهَه نحو التصوّف العرفانيّ أكثرَ من أيّ اهتمامٍ بعلم النجوم والفَلَك. ومن وجهةٍ أخرى، ربّما يشير أيضًا إلى ارتباطه ببَدْر الدّين التّبريزيّ، الذي له ممارسةٌ في «الكيمياء والسِّيميا» وعلّمها لبعض مريدي الرّوميّ (Sep 39- 40). ويشير الأفلاكيُّ (272) أيضًا إلى سِراج الدّين مثنويّ خوان [بالفارسيّة بمعنى مُنْشِد المثنويّ] بوصفه أستاذَه، وإلى علاء الدّين أماسيّة بوصفه واحدًا من تلامذته (Af 880). وفي موضع آخر، يتحدّث الأفلاكيُّ عن تهديدٍ لحياته من شاعرٍ اسمُه حُسامُ الدّين بن آينه دار (Af 930).

اعتقادُ الأفلاكيّ بولاية أولو عارف چلبي يتجلّى مرارًا في الرّوايات المباشرة التي يرويها، معتقِدًا أنّ أولو عارف شفاه مرّةً (Af 253- 4). ويخبرنا الأفلاكيُّ بأنّ والدَه توفّي في بيت أُزْبِك خان، في مدينة سراي، تاركًا للأفلاكيّ بعض الممتلكات، التي منها عددٌ من الكتب. تلقّى الأفلاكيُّ نبأَ وفاة والده وهو في الطّريق من قيصَريّة إلى سِيواس في وقتٍ من فترة ولاية أولو عارف چلبي، أي بين عامي ١٣١٢م و ١٣٢٠. وقد صمّم الأفلاكيّ، الذي استبدّ به حُزنٌ عظيمٌ، على الذّهاب والسَّهر على الميراث، لكنّ أولو عارف چلبي منعَه من فِعْل ذلك، قائلًا إنّه محتاجٌ إلى تركيز انتباهه على شيخه، لا على حُطام الدّنيا (Af 931- 2). ويبيّن هذا طبعًا أنّ الأفلاكيّ كان مُريدًا لأولو عارف چلبي، الذي يبدو أنّه شرّف الأفلاكيَّ بأن أشار إليه بـ «الشّيخ» (Af 932). ويرجع لقَبُ «العارفيّ» الملحق بالأفلاكيّ يقينًا تقريبًا إلى كونه مريدًا لأولو عارف.

وينسج ثاقب دَده قصّةً خياليّة حول وفاة الأفلاكيّ حُزْنًا وأسًى بعد أربعين يومًا من وفاة أولو عارف چلبي ودَفْنه بجانب سپهسالار (GM 170- 71). ومهما يكن، فإنّ الأفلاكيَّ لم يُتوفَّ حتى آخِرِ يومٍ من شهر رجب في عام ٧٦١هـ الذي يوافقُ مساءَ يوم الإثنين في ١٥ حزيران من عام ١٣٦٠م، بعد تسعين سنةً تقريبًا من وفاة الرّوميّ. وتأتي هذه المعلومةُ من الكتابة الموجودة على حجر قبره، الواقع في بُقعةٍ في قُونِية مجاورةٍ لضريح الرّوميّ في فِناء منزل شخصٍ اسمُه خواجه توپ باش. وعندما دُمِّر منزلُ خواجه توپ باش في عام ١٩٢٩م، اشترى متحفُ مولانا هذه المِلْكيّة (GM 173). أمّا في شأن تاريخ ولادته، فليس لدينا معلوماتٌ، لكنّه يبدو قد التقى زوجةَ سلطان وَلَد، ابنةَ صلاح الدّين، وكذلك آخرين كثيرين كان لهم اتصالٌ شخصيّ بالرّوميّ.

وخلافًا لسپهسالار، لم يعرف الأفلاكيُّ الرّوميَّ معرفةً شخصيّة، إذ إنّه وُلِد بعد وفاته، ولعلّ هذا ساقه إلى الانتفاع بمصادرَ أكثرَ ابتغاءَ تقديم نطاقٍ من التفاصيل السِّيريّة أوسعَ من ذلك الذي قدّمه سپهسالار. لكنّ صورةَ الرّوميّ التي رسمَها الأفلاكيُّ غيرُ مقيّدةٍ بأيّ ذكرياتٍ مباشرة للرّوميّ، المخلوقِ البشريّ، ولعلّ هذا يفسِّر جزئيًا تقبّله القِصَصَ الأكثر خياليّةً وغرائبية [٢٥١] التي تدور حول موضوع الشّخص الذي هامَ فيه. ويروي الأفلاكيُّ أحداثًا خارقةً للعادة من دون أن تطرف له عَيْنٌ، إلى جانب تفاصيلَ أكثر دنيويّة عن حياة الرّوميّ العائليّة تبدو قابلةً للتصديق إلى الحدّ الكافي. وعندما يكتب الأفلاكيُّ بعد ذلك بكثير يقدِّم معلوماتٍ أكثر كثيرًا في شأن حياة أولو چلبي والمولويّة المتأخّرين. وإذا كان العلماءُ غيرَ ميّالينَ إلى النظر إلى «مناقب» الأفلاكيّ على نحو أكثر تحقيقًا وتمحيصًا،فما ذلك إلّا لأنّ التفاصيلَ السّيرية التي يقدّمها لا يمكن العثور عليها في أيّ مصدر آخر.

إنّ أجزاءً من **«مناقب العارفين»** للأفلاكيّ تُرجمت في البدء إلى الإنكليزية بعناية السّيرجي. دبليو. رِدْهاوس Sir J. W. Redhouse وأُدخلت تحت عنوان "Acts of Adepts" في المدخل إلى ترجمة أجزاءٍ من المثنويّ في عام ١٨٨١م (انظر الفصل ١٤، فيما بعد)؛ وهذه الترجمةُ المختصرةُ نُشِرت على نحوٍ مستقلّ في كتابٍ ورقيّ الغلافِ بعنوان **«أساطيرُ الصّوفيّة** Legends of the Sufis»:

(Surrey, England: Coombes Spring Press, 1965, revised, Weaton, Illinois: Theological Publishing House, 1976).

وهناك أيضًا ترجمةٌ فرنسية في جزأين أعدّها كلِمان هوار Clément Huart (١٨٥٤م–١٩٢٦م)، بعنوان: **«الأولياء الدّراويش الدّوّارون»**:

Les Saints des derviches tourneurs (Paris: E . Leroux, 1918-22; reprinted Paris: Sindbad, 1978),

وليست، في أيّة حال، موثوقةً تمامًا. وكان نصُّ «مناقب العارفين» للأفلاكيّ معروفًا على نطاقٍ واسع في مرحلة القرون الوسطى، وتُرجِم إلى التركيّة مرّاتٍ كثيرة على امتداد القرون بجهود مريدي الرّوميّ ومحبّيه والمولويّين، ومن هؤلاء زاهد بن عارف (١٤٠١م)، وگوْرِك زاده حسن (١٧٩٥م)، وعبد الباقي بن الشيخ السيّد أبي بكر دَده أفندي (١٧٩٧م). وإضافةً إلى هذه الترجمات الكاملة، أُعِدّ عددٌ من التّرجمات التركية المختصرة عبر السّنين، ومن ذلك التّرجماتُ التي أعدّها كمال أحمد دده (تـ ١٦١٧م)، وترجمةُ درويش خليل سَنائي (تـ ١٥٤٤م)، وترجمةُ درويش محمود مثنوي ـ خوان (تـ ١٥٧٤م). هذه التّرجماتُ التركيّةُ المصوّرةُ في الأعمّ الأغلب لـ «مناقب» الأفلاكيّ تناقلها المريدون المولويّون أنفسُهم وفعلت فعلَها في انتقالِ حكاية الرّوميّ وسيرة حياته وحِفْظِها حتّى يومنا الحاضر.

وفي وقتٍ أقرب من ذلك كلّه، أعدّ تحسين يازيجي ترجمةً علميّةً لمناقب العارفين إلى اللّغة التّركيّة، بعنوان:

Âriflerin menkibeleri (Ankara: Millî Eğitim, 1953- 4 ; reprinted Istanbul : Hürriyet, 1973).

ونشر تحسين يازيجي بعد ذلك في جزأين الطّبعةَ المحقّقة الأولى للنصّ الفارسيّ لـ «مناقب العارفين»، بناءً على مقابلةٍ لعددٍ من مخطوطات أقدم عهدًا، بعنوان:

Manâqeb al-Ârefin (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959 and 1961; 2nd ed., 1976-80).

وهذه الطّبعةُ، مع مقدّمة يازيجي الحافلة بالمعلومات بالتّركيّة، أعيدت طباعتُها بالأُفست في إيران، مرّةً أخرى في مجلّدين بعنوان: «مناقب العارفين» (طهران: دنياى كتاب، ١٩٨٣م). ثمّ ظهرت ترجمةٌ إنكليزيّة مُحشّاةٌ بالحواشي والتعليقات وقيّمةٌ بعناية جون أوكين John O'Kane بعنوان: **كرامات العارفين لله**

The Feats of the knowers of God" (Leiden: Brill, 2002).

يروي كتابُ «**مناقب العارفين**» للأفلاكيّ، مثل رسالة سپهسالار، حكاياتٍ وقِصَصًا عن حياة الرّوميّ، وخاصّته، ما عدا أنّ عملَ الأفلاكيّ يصلُ في حجمه إلى ستّة أمثال، أو سبعة أمثال، رسالة سپهسالار. وتُلبّي مجموعةُ الأفلاكيّ مطالبَ النّوع الأدبيّ المسمّى «حياة الأولياء الصوفيّة» الذي يميل على غرار نظيره الأوروبّي في القرون الوسطى «حياة القِدّيسين» إلى تقديم أوصافٍ للعارفين الذين يهتمّ بهم بلُغةٍ غايةٍ في الجمال الأدبيّ وعلى نحوٍ يُظهر مناقبَهم وكراماتهم. وتتمثّل كُتبُ شَرْح أحوال الصوفيّة قبلَه [٢٥٢] بـ «**سيرة ابن خفيف الشّيرازيّ**» و«**أسرار التّوحيد**» لمحمّد بن منوَّر، و«**مقامات الشّيخ ژنده پيل**» في أحوال الشيخ أحمد جام لمحمّد الغزنويّ، و«**تذكرة الأولياء**» للعطّار، وكلّها تنسب أعمالًا خارقةً وقدراتٍ متجاوزةً للطبيعة إلى الأولياء الصوفيّة الذين تصفهم. وبسبب ذلك لا نستطيع أن نتوقّع من مؤلّف سيرة حياة صوفيٍّ كهذه أن يصوّر الأولياءَ المؤسِّسين لأخويّته الرّوحيّة في صورة أناسٍ عاديّين فانينَ، ولا يخرج الأفلاكيُّ عن هذا النّهج.

الحكاياتُ التي يرويها الأفلاكيُّ، معبِّرًا عنها بنَثْرٍ يميل إلى الزُّخرف، مهتمّةٌ بالكرامات والمناقب في طبيعتها ومرصَّعةٌ بأشعارٍ نظَمَها الأفلاكيُّ نفسه. وكثيرًا ما يُطلعنا على ظروف نَظْم أشعار الرّوميّ المختلفة، برغم أنّ هذه الظروف لا تُقنعُنا دائمًا بصحّتها. وقد قصد الأفلاكيُّ أن يوجِّه هذا الأثَر إلى جمهور المبتدئين في سلوك الطريق الصوفيّ؛ ولولا ذلك، كما يومئ، لأدخلَ في كتابه أسرارَ حقائقَ أكثر من هذه أيضًا:

لو كان هناك مجالٌ للقول لقُلْتُ أشياءَ جديرةً بالقول

والحقُّ يقولُ أحسنَ منّي: تمسَّكْ بأهدابِ الدّين

(Af 5)

وفي مقدّمة الكتاب (Af 4)، يُخبرنا الأفلاكيُّ بأنّ شيخَه، سلطانَ العارفين، چلبي

جلال الحقّ والدّين العارف، وجّهه إلى أن يكتب كراماتِ الآباء العظام والأجداد والخلفاء الكِرام للطريقة المولويّة. بدأ الأفلاكيُّ هذه المُهمّة إحساسًا منه بالواجب في عام ١٣١٨م، مدوِّنًا في صورة «تذكرةٍ» للمريدين المولويّين كلَّ روايات أعمالِ مؤسِّسي الطّريقة التي استطاع أن يجمعها.

رتّبَ المجموعةَ الكبيرةَ من الحكايات (التي تشملُ ألفَ صفحة في الطّبعة المحقّقة المؤلّفة من مجلّدين) في عشرة فصول. وسيأتي ههنا بكلماته هو قائمةُ محتويات كتابه (Af 5-6)، مع الصفحات المخصّصة لكلّ موضوعٍ موضوعةً بين قوسين، إشارةً إلى الأهميّة النّسبيّة التي أعطاها الأفلاكيُّ لكلٍّ من هذه الموضوعات، أو ربّما أيضًا تعبيرًا عن حجم المادة المتعلّقة بالشّخصيّات المختلفة المؤسِّسة للطريقة التي كانت ما تزال متداولةً بين المولويّة بعد نصف قرنٍ من وفاة الرّوميّ:

فصل ١: في ذِكْر مناقب حضرةِ سلطان العلماء في العالم، العالِمِ الرّبانيّ بهاء الحقّ والدّين الوَلَد، رضي اللهُ عنه [٧ ـ ٥٥].

فصل ٢: في ذِكْر مناقب فَخْر آلِ ياسين، برهان الحقّ والدّين، المحقِّق المدقّق التِّرمذيّ، رضي اللهُ عنه [٥٦ ـ ٧٢].

فصل ٣: في شَرْح مناقب حضرة مولانا، سِرّ اللهِ الأعظم، قدّسنا اللهُ بسِرّه المعظّم [٧٣ ـ ٦١٣].

[٢٥٣] فصل ٤: في بيان مناقبِ سلطان الفقراء، رحمةِ اللهِ بين الورى، شمس الحقّ والدّين التّبريزيّ، قدّس اللهُ سِرَّه [٦١٤ ـ ٧٠٣].

فصل ٥: في ذِكرِ مناقب شيخ مشايخ العالَم، صلاح الحقّ والدّين، المعروف بـ «زركوب»، روّحَ اللهُ روحَه العزيز [٧٠٤ ـ ٣٦].

فصل ٦: في ذِكْر مناقب خليفة الله بين خليقته، حُسامِ الحقّ والدّين، المعروف بـ «ابن أخي تُرك» قدّس اللهُ لطيفتَه [٧٣٧ ـ ٨٣].

فصل ٧: في ذِكْر مناقب حضرةِ مولانا ابن مولانا، بهاء الحقّ والدّين الوَلَد، أيّدنا اللهُ بنُوره المؤيّد [٧٨٤ ـ ٨٢٤].

فصل ٨: في ذِكْر مناقبِ حضرة سلطان العارفين، جلال الحقّ والدّين، چلبي أمير عارف، أعلى اللهُ محلَّه ولا بَلَغَ هَدْيُ عمره مِحِلَّه [٨٢٥ ـ ٩٧٤].

فصل ٩: في ذِكْر مناقب حضرة مَلِك الملوك المحقّقين، شمس الملّة والدّين چلبي أمير عابد، عظّمَ اللهُ ذِكْرَه [٩٧٥ ـ ٩٣].

فصل ١٠: في ذِكْر أسماء الأولاد والأخلاف منهم وشَرْح سلسلة الذّكر، أرجو من فَضْلِ الله تعالى أن يكتمل شَرْحُ أصْلِ كلِّ فَصْل، واللهُ الهادي وعليه التُّكلان [٩٩٤ ـ ١٠٠٠].

بهاءُ الدّين الأسطوريّ:

بين الرّوايات التي يرويها الأفلاكيّ في شأن عائلة الرّوميّ، وكانت مقبولةً على العموم تقريبًا حتّى ظهور تحقيقات فروزانفر وگلبينارلي ومايرMeier، أنّ جَدّه، حسين الخطيبيّ، تزوّجَ ابنَةَ علاء الدّين محمّد خوارزمشاه (Af 7-8):

كان مَلِكُ مُلْكِ خُراسان، علاءُ الدّين محمّد خوارزمشاه، وهو عَمُّ جلالِ الدّين محمّد خوارزمشاه، رجلًا عظيمًا ومهيبًا... وكانت عنده بنتٌ حَسْناءُ لا نظيرَ لها في أقاليم الرُّبع المسكون مَلاحةً واتّزانًا وكمالًا وجمالًا ولم يَظفَر بمَنْ هو لائقٌ بهمّتها الملكيّة لكي يُنكِحَه الابنةَ ويتحرّر من مسؤوليّته إزاءها؛ وقد بلغت تلك الفتاةُ الحسنةُ الطالع سِنّ النّضج. وفي إحدى اللّيالي شاور المِلكُ

الوزيرَ في هذا الأمر: «إذا كان لا يوجد لملكتنا في الوجود كلّه مَنْ هو كُفْوٌ، فماذا ينبغي أن نفعل وما التدبيرُ؟

كان وزيرُه رجلًا عالمًا وعاقلًا، فقال: «إنّ ملوكَ الإسلام هم عظماءُ العلماء الكِرام، مثلما يُقال: «الملوكُ حُكّامٌ على النّاس والعلماءُ حكّامٌ على الملوك».

قال الملِكُ: «فأينَ مِثْلُ هذا العالِم العامِل؟»

فقال [الوزير]: «ذلكم هو الذي في قاعدة بَلْخ حضرة جلال الدّين حسين الخطيبيّ الذي هو من أبناء الصّدّيق الأكبر [سيّدنا أبي بكر]، ودخولُ خراسانَ في دار الإسلامِ من أوّل الأمر ببركة جهاد أجداده وفَتْحهم. وقد صار في الفنون كلّها مُشارًا إليه بالبنان بين عُلماء العالَم وكُبراء بني آدم؛ وهو الآن شابٌّ، في سِنّ الثلاثين، وقد قام برياضاتٍ ومجاهَداتٍ كثيرة، ويختطف كُرَةَ التقوى من ملائكة الملأ الأعلى».

[٢٥٤] يبيّن الأفلاكيُّ أنّ حُسيناً الخطيبيّ كان عالِماً ومفكّرًا على قَدْرٍ من الكمال، وحتّى في شبابه بَلَغ عددُ مُريديه ثلاثةَ آلاف بين المفتي والزّاهد صاحب الكرامات، ومنهم عددٌ من الشّخصيّات البارزة في عصره. وتُواصِلُ القصّةُ القولَ إنّه في ليلةٍ واحدةٍ رأى حُسَينٌ الخطيبيّ، وكذلك الملِكُ وابنتُه ووزيرُه المذكورون قبْلُ، في المنام على نحوٍ منفردٍ النّبيَّ يأمر بأن تُزوَّج البنتُ لحسينٍ الخطيبيّ. هذه المناماتُ الغريبةُ أفضت طبعًا إلى زواجِ هذين الشّخصين، ثمّ بعد تسعة أشهر جاء بهاءُ الدّين وَلَد ثمرةً لزواجهما.

والقصّةُ أسطورةٌ خالصةٌ وتتطابق مع مقولة التّرابط بين الرّوحانيّ والسّلطانيّ: وممّا هو شبيهٌ بذلك ما يُقال من أنّ الإمام الثالث للشّيعة [كذا]، الإمام الحسين، تزوّج من ابنة آخر ملوك السّاسانيّين. لكنّ هذه الحكاية تقرِّر المخطّط التفصيليّ الآتي: من المحتمل أنّ والدةَ بهاءِ

الدّين وَلَد وأفرادَ أسرتها، بعد وفاة والدها السّلطان، يتّفقون ويطالبون بأن «يُجْلَس بهاءُ الدّين على عَرْش المملكة». ولأنّ بهاءَ الدّين ميّالٌ إلى الكُتب والعِلْم، في أيّة حال، لا يشعر بالتّوق إلى السّلطنة، ويمتنع عن قبول الجلوس على كرسيّ المُلْك. والحقيقةُ أنّ الأفلاكيّ يقول لنا إنّ السّلطانَ محمّد خوارزمشاه، الذي جلس على العَرْش بعد علاء الدّين، أرسلَ في وقتٍ من الأوقات رسولًا إلى بهاء وَلَد لكي يختبره بأنْ عرَضَ عليه أن يكونَ مَلِكًا لمناطق بَلْخ ويتولّى السيطرةَ على البلاد والجيوش هناك، واعِدًا إيّاه بأن يذهب هو إلى منطقة أخرى لأنّه «لا يليقُ أن يكون هناك مَلِكان في إقليمٍ واحد». وفي الرّدّ على هذا الاقتراح الذي لا يمكن تصديقُه أجاب بهاءُ وَلَد بأنّ امتلاكَ الأراضي والجيوش والخزائن والعروش والمتاع الدّنيويّ يليق بالملوك؛ أمّا « نحنُ فداروِيشُ» لا فائدةَ لنا من أشياء كهذه:

الإنسانُ الذي تسمعُ أُذنُ رُوحه صدى «الفَقْرُ فخري»

لا يلتفتُ أبدًا إلى التّاج والعَرْش واللّواء.

ويقولُ الأفلاكيّ كذلك على لسان محمد خوارزمشاه في شأن بهاء وَلَد:

للهِ الحمدُ أنّه سُلِّم لحضرته بنوعَيْنِ من السّلطنة: السّلطنةُ في هذه الدّنيا، والسّلطنةُ في الآخرة» (Af 13).

وليس بهاءُ وَلَد بالقاصد إلى سُلْطنةٍ دنيويّة، بل إلى سلطنة علماء الدّين؛ «ففي خِطّة بَلْخ ثلاثُ مئة مُفْتٍ ومتّقٍ»، رأى كلٌّ منهم في ليلةٍ واحدة منامًا كان فيه جميع «العُلماءِ ومُفتي الدّين جاثين على رُكَبهم تأدّبًا» أمامَ بهاء وَلَد، أمّا هو نفسُه فكان على يمين النّبيّ، الذي كان يأمرهم بأن يسمّوا بهاءَ وَلَد «سُلطانَ العلماء». ويستطيعُ الإنسانُ أن يتخيّل فقط نوعَ الاحترام المفرط الذي يمكن أن يبعثه مِثْلُ هذا المنام الجماعيّ؛ ونقرأُ فقط أنّه

صار له [بهاء وَلَد] «قبولٌ كبيرٌ جدًّا عند الخاصّ والعامّ» (Af 11)، وأنّ هذا المنامَ كان سببًا لأن يصبح بُرهانُ الدّين محقِّق مُريدًا لبهاء الدّين (Af 34). وإنّ مناماتٍ مثيرةً للدّهشة من هذا القبيل، إضافةً إلى القدرة على تفسيرها تفسيرًا صحيحًا، ربّما تكوّنُ النّمطَ الأكثر تكرارًا للكرامة المنسوبَ إلى بهاء الدّين في «**مناقب العارفين**» للأفلاكيّ.

ومن غير المثير للاستغراب أنّ استعمالَ لقب «سلطان العلماء» سبّب أيضًا قدرًا كبيرًا من الحسد والعداوة. ويسمّي الأفلاكيُّ عددًا من [٢٥٥] علماء الدّين، والمسؤولين وأكابر العَصْر، ومن جملتهم فخرُ الدّين الرّازيّ وقاضي وَخْش، الذين بدؤوا يثيرون اعتراضاتٍ تافهةً على بهاء الدّين، «كما هي عادةُ عُلماء الزّمان، تابَ الله عَلَيْهِم». ويُؤرّخ الأفلاكيُّ هذا الاعتراضَ بالعام ١٢٠٨م (٦٠٥هـ). لكنّ كثيرًا من خصوم بهاء الدّين، على غرار المخالفين لأرباب التّقوى الأسطوريين، مُعَدُّون لتجرّع العقوبة الإلهيّة على ظُلْمِهم. ومن ذلك مثلًا أنّ قاضيَ وَخْش أمَرَ بأن «يُمحى لقَبُ سُلطان العلماء من مقدّمات كُتب المعارف والفتاوي» ثمّ بعد خمسة أيّام تُوفّي (Af 33). وقد قابلَ بهاءُ الدّين شخصًا اسمُه القاضي الطّبريّ، قال فيه قولًا سيّئًا في حضرة السّلطان علاء الدّين كيقُباذ، فتنبّأ بهاءُ وَلَد بأن يفنى القاضي وعائلتُه كلُّها بأَمْر الله، أمّا ذرّيةُ آل وَلَد «فسيبقون إلى يوم القيامة دائمين قائمين»؛ ثمّ بعد عدّة أيّام نزَل وباءٌ فأهلك القاضيَ وعائلتَه كلّها (Af 31).

وذاتَ مرّة، لم يكن الأمرُ تدخّلًا إلهيًّا، بل تعهّد بهاءُ الدّين بأن يعاقب شخصًا مُسيئًا:

في أحَدِ الأيّام مرّ بهاءُ الدّين بمُحتسِبٍ فرأى أنّه يؤذي شخصًا مظلومًا. وبمقتضى قوله تعالى: « فوكَزَه موسى فقضى عليه» (سورة القَصَص، الآية ١٥)، ضربَ بعصاه ذلك المحتسبَ، وفي الحال مضى إلى جهنّم، فرُفِع وحُمِل إلى قبره. فتردّد خاطِرُ سُلطانِ الإسلام في أَمْر أنّه «كيف قتَلَ ذلك الشخصَ من دون

مُوجِب؟ وماذا كان السّببُ الذي دفعه إلى ذلك؟» «فقال مولانا: «لكي لا يتردّد الملِكُ في أنّه من دون أَمْرِ الحقّ لا تسقطُ ورَقةٌ من شجرة»:

لا تسقطُ ورقةٌ مِنْ شجرةٍ من دون قضاءِ ذلك السّلطان ذي البَخْتِ وحُكْمه

وأنا، على الحقيقة، قتلتُ كلبًا وخلّصتُ مظلومًا من ظُلمه» ـ فأمَرَ السّلطانُ بأن يُفتح قبرُ ذلك المحتسِب، فوجدوا كلبًا أسودَ مستلقيًا في قبره» (Af 36).

ومعظمُ منكِري بهاء الدّين، في أيّة حال، يصبحون مُريدين مؤمنين بعد مشاهدة كراماته (Af 33).

أمّا في شأن الخَصْم الأكثر شهرةً لبهاء الدّين، فخر الدّين الرّازيّ، فليس في وسعنا أن نعزو عداوتَه إلى حسَدٍ صِرْف؛ فقد أعطاه بهاءُ الدّين سببًا قويًّا لمعاداته. ويشير الأفلاكيُّ إلى أنّه في منتصف الخطبة من فوق المنبر، كان بهاءُ وَلَد دائمًا يخاطب كلًّا من محمّد خوارزمشاه والفخر الرّازيّ بـ «المُبتَدِع»، وهي كلمةٌ تُوحي بانحرافٍ ابتداعيّ عن الممارسة المقبولة. وهذا تؤكّدُه كثيرًا خُطَبُ بهاء الدّين في كتابه «المعارف»، حيث يسُجّل أنّه يقول في جَمْعٍ عامّ إنّ الرّازيّ والخوارزمشاه كانا غارقين في الظّلمة والخيال الباطل بسبب نفسيهما الشهوانيّتَيْن، ونتيجة لذلك اقترفا أحيانًا أعمالًا سيّئة (Bah 82; Af11). ويذهب الأفلاكيُّ إلى أنّه كان هناك جواسيسُ في مجالس بهاء الدّين، وكان يُنقَل إلى الخوارزمشاه أنّ بهاء الدّين كان يخطّط لتحريض أتباعه على الدّولة. ومِثْلُ هذه الرّوايات أفضى إلى اختبار مقاصد بهاء الدّين الذي ذُكِر قبْلُ. ومثلما يحكي الأفلاكيُّ، إبّانَ هذه المحادثة مع ممثّل السّلطان قرّر بهاءُ الدّين أن يهاجر مع أتباعه ابتغاءَ أن يؤكّد للسّلطان أنّه ليس لديهم مخططاتٌ في شأن السّلطة السّياسيّة (Af 13).

[٢٥٦] ومثلما هاجر النّبيُّ من المدينة بسبب حسد المنافقين، هاجر بهاءُ الدّين من

بَلْخ. أربعون من كُمّل المُفتين وعاملي الزّاهدين رافقوه خارجين من المدينة مع ما يقرب من ثلاث مئة جَمَلٍ محمّلةٍ بالكُتب النّفيسة وبأثاث بيوت الأصحاب وزاد رواحلهم. فحدثت ضجّةٌ وفتنةٌ بين مؤيّدي بهاء الدّين في بَلْخ دفعتا بالسّلطان والوزير إلى أن يذهبا بعد صلاة العشاء للقاء بهاء وَلَد والتماس إلغاء سفره. وعندما أخفقا في ثَنْيه عن ذلك، التمس منه السّلطانُ أن يترك المنطقة كلَّها، لأنّه إن بقي في منطقةٍ مجاورة فسيصل النّبأُ يقينًا إلى مُشايعيه، فيثيرون الفِتنةَ ويجلبون الخرابَ والدّمار إلى منطقة بَلْخ. فوافق بهاءُ الدّين على ذلك، لكنّه في موعظةٍ أخيرةٍ في المنطقة أنذرَ السّلطانَ بأنّ مُلْكَه فانٍ لا محالةَ، وبأنّ جيشًا للتّتار سيأتي سريعًا ليجرِّع مدينةَ بَلْخ كأسَ المنون، وبأنّ السّلطان نفسَه سيَهْلِك بيدي سلطان الرّوم. وفي أثناء هذه الموعظة علت صيحةٌ سقط بسببها معظمُ الحاضرين مغشيًّا عليهم وانزاح المنبرُ من جانب المحراب إلى وسط المسجد. كثيرٌ من الناس هلكوا رهبةً من الله.

وفي الطّريق من بَلْخ إلى بغداد، يخبرنا الأفلاكيُّ بأنّ النّاس في المدن والقُرى التي مرّوا بها كانوا يرون في المنام النّبيّ يخبرُهم بأنّ سلطانَ العلماء، بهاء وَلَد البَلْخيّ، كان في طريقه إلى الوصول وأنّ عليهم أن يخرجوا للسّلام عليه والتعبير عن اعتقادهم بمنزلته. وكان النّاسُ يخرجون في رحلة يومٍ كامل من منازلهم لكي يستقبلوه ويقيموا الاحتفالات في الاحتفاء به. والحقيقةُ أنّه عندما اقتربوا من بغداد أرسل الخليفةُ مُخْبِرًا يتعرّف مَنْ كان هؤلاء ودعا الشيخَ شهاب الدّين السُّهْرَوَرْديَّ المعروفَ إلى دار الخلافة لكي يحقّق في ظروف هؤلاء الضّيوف. وكان السُّهْرَوَرْديُّ قادرًا على أن يخمِّن من سلوك هذا المسافر وكلامه أنّه لن يكون إلّا بهاءَ الدّين وَلَد. فخرج السُّهْرَوَرْديُّ،

بصُحبة كُبراء بغداد الآخرين جميعًا، للترحيب ببهاء وَلَد. فقبّلَ السُّهْرَوَرْديُّ رُكبتَه إشارةً إلى الاحترام والتّبجيل ودعا بهاءَ وصَحْبَه إلى الإقامة في خانقاهه. أمّا بهاءٌ فقد آثر الإقامة في المدرسة المستنصريّة، مشيرًا بذلك إلى أنّ الإقامة في المدارس أليقُ بعُلماء الدّين (الأئمّة) من الإقامة في خوانق الصوفيّة (Af 17-18).

وتدليلًا على التبجيل بعث الخليفةُ عندئذ «بثلاثة آلاف دينارٍ مصريّ في طبقٍ ذهبي» إلى بهاء الدّين، الذي رفض في أيّة حالٍ المالَ المُهدى لأنّه حُصِل عليه بوسائل مشكوكٍ فيها وكان بسبب ذلك حرامًا من الوجهة الشّرعيّة، وأنّه لم يشأ أن يرى وَجْهَ شخصٍ يعاقِرُ الشّرابَ ويستمع إلى الموسيقا والغناء. فأوضح الشيخُ السُّهْرَوَرْديُّ للخليفة على نحوٍ اعتذاريّ أنّ بهاء وَلَد لم يوافق على الظهور أمامه، فأصرّ الخليفةُ على اتّخاذ بعض التّرتيب على النحو الذي يمكّنه من مشاهدة وجه هذا الإنسان المبارك. فاقترح السُّهْرَوَرْديُّ أن يرى الخليفةُ بهاءَ الدّين في المسجد في يوم الجمعة فمضى حالًا ليلتمس من بهاء الدّين أن يُلقي موعظةً على أهل بغداد، الذين اشتاقوا لرؤيته وكانوا محتاجين لوعظه. فوافق بهاءُ الدّين، وفي تلك الجمعة جاء أهلُ بغداد جميعًا ليروا واعظَ بَلْخ الشّهير في المسجد الجامع. أفاضلُ قُرّاء القرآن [٢٥٧] تلَوا الآياتِ وألقى بهاءُ الدّين موعظةً جعلت الحاضرين يغيبون عن الوعي وبكى الخليفةُ على نحوٍ لم يمتلك فيه نفسَه. وفي النهاية، رفع بهاءُ وَلَد عمامتَه عن رأسه والتفت إلى الخليفة، قائلًا عنه إنّه فاسدُ الأخلاق وهو أسوأ خليفةٍ في آل العبّاس (Af 19):

أهكذا ينبغي أن تُعاشَ الحياةُ؟ ـ أيمكنُ في دين الشّريعة مخالفةُ الشّريعة؟ ياَلّلعجب! هل قرأتَ هذا الدّليلَ على ما تفعلُه في كتاب الله؟ ـ هل وجدتَ هذه الفتوى في الأخبار النّبويّة؟ أو طالعتَ هذه الحجّةَ في أقوال الخلفاء

الرّاشدين وأفعالِ أئمّةِ الدّين؟ ـ أو شاهدتَ برهانًا على ذلك في سلوك شيوخ الطّريقة؟. وفي النهاية ألا تقولُ بأيّ وَجْهٍ تُحلّلُ هذه الحركاتِ وتراها مباحةً لك وتَزِلُّ قَدَمُكَ عن جادّة الشّارع؟ ألا تخشى عذابَ الله المتعالي؟ ـ ألا تخجلُ من حضرة المصطفى، عليه السّلام؟

واصلَ بهاءُ الدّين خُطبتَه، مُنْذِرًا بأنّ الخليفةَ سيهلِكُ في غَزْو المغول، الذين بعثَهم اللهُ أداةً للعقاب. وبرغم هذا التحقير الواضح جدًّا أحسّ الخليفةُ بالنّدم وحاول أن يكافئ بهاءَ الدّين بهدايا من المال والخَيْل، رُفضت بطبيعة الحال. ويختمُ الأفلاكيُّ هذا القسمَ بوَصْفِ لنَهْب بَلْخ بأيدي جُند المغول، مفصِّلًا القولَ في التدمير الشامل بوصفه إثباتًا للإنذار الذي قدّمه بهاءُ الدّين بالعقوبة الإلهيّة. وفي سَرْد قصّة وفاة الخوارزمشاه (المؤرّخة خطأً بالعام ١٢١٩م [٦١٦هـ])، يختم الأفلاكيّ بالابتهاج، معبّرًا عن أنّ المولويّين استمرّوا في اعتبار هجرة عائلة وَلَد من خراسان وتدمير المغول للمنطقة ناشئَيْن عن فُجور الخوارزمشاه:

قُتِل الظّالِمُ، وحَيَّ العالَمُ ومن جديدٍ صار كُلُّ إنسانٍ عَبْدًا لِلّه

(Af 23)

وبصرف النظر عن الأحداث المستبعَدة الموصوفة في «مناقب» الأفلاكيّ، ينبغي إهمالُ الرّوايات السّابقة على نطاق واسع اعتمادًا على أنّ سُمعةَ بهاء الدّين وَلَد لا يُتحدَّث عنها في مصادر أُخَر، ولم تُحفَظ مواعظُه ضمن أيّة مجموعة غير المولويّين، الذين يظهر أنّهم هم أنفسهم قد نسوها تدريجيًّا. ويشير الأفلاكيّ في أحد المواضع إلى هذه المواعظ بالاسم (Af 12) ويقتبس مقتطفاتٍ من موعظةٍ ألقاها بهاءُ وَلَد (Af 11-12) ومن رسائله (Af 43)، وهي قريبةٌ جدًّا من الرّوايات الموجودة في مَتْن كتابه «**المعارف**». وفي الأعمّ الأغلب، في أيّة حال، أنّ الأفلاكيّ يعتمد على معرفةٍ تقليديةٍ حكائية متداولةٍ

بين المولويّين بعد أجيالٍ قليلة من وفاة الرّوميّ، ومن ذلك قِصَصٌ منسوبةٌ إلى الرّوميّ وسلطان وَلَد، وآخرين. ومهما يكن، فإنّه حتّى سلطانُ وَلَد في كتابه «**ابتداء نامه**» لا يبدو مطّلعًا اطّلاعًا قويًّا على سيرة جَدّه، وبعضُ ما يرويه اتّخذ من قبْلُ مستويات أُسطوريّة.

وبرغم ذلك، تعكس أجزاءٌ من «**مناقب العارفين**» للأفلاكيّ نواةً أساسيّةً للحقيقة. ومن ذلك مثلًا أنّه من الثابت الحقيقيّ أنّ عُلماء الدّين الذين كانوا يزورون المدنَ الأخرى كانوا يُستقبَلون استقبالًا حارًّا في معظم الأحيان، ويُرحَّبُ بهم ويُطلب منهم أن يقدِّموا دروسًا أو مواعظ، وإنّ [٢٥٨] بهاءَ الدّين وأتباعه ينبغي أن يكونوا قد رُحِّب بهم وأُكرِموا بوصفهم علماءَ وكُبراءَ زائرين، خاصّةً من جانب أتباع المذهب الحنفيّ. وعلى النحو نفسه تبدو فكرةُ أنّ نوعًا من الصّداقة أو الإعجاب قد نشأ بين بهاء الدّين والشيخِ الصوفيّ المشهور السُّهْرَوَرْديّ مقبولةً على العموم من وجهة كونها حقيقةً تاريخيّة؛ ويزعم الأفلاكيّ أنّ السُّهْرَوَرْديّ هو الذي قدّمَ بهاءَ الدّين إلى السّلطان علاء الدّين في قُونِية. ومهما يكن، فإنه تنبثق صورةٌ لخطيبٍ صارمٍ وجريءٍ قد تُفضي صراحتُه حقًّا إلى مشكلاتٍ سياسيّة يواجهُها في بَلْخ. وبرغم أنّنا نرى رجلًا تقيًّا تَصنعُ مصيرَه يَدُ الحقّ [سبحانه]، لا يقدِّم الأفلاكيُّ إشارةً إلى مكاشفات بهاء الدّين وميوله العِرْفانيّة، الأمرُ الذي يدفع المرءَ إلى استنتاج أنّ أجزاءً كبيرةً من «**معارف**» بهاء الدّين كانت إمّا غيرَ معروفةٍ وإمّا ضئيلةَ الشأن والقيمة في الزمان الذي عاش فيه الأفلاكيّ.

عائلةُ وَلَد مِنْ بغداد إلى قُونِيةَ في رواية الأفلاكيّ:

يتابعُ الأفلاكيُّ رحلةَ عائلة وَلَد من بغداد إلى الكوفة إلى الحجّ في مكة والمدينة، ثمّ من هناك إلى دمشق. وبرغم أنّ أهل سورية (الشّام) التمسوا منه البقاءَ هناك، تلقّى بهاءُ

الدّين إشاراتٍ من الحقّ تعالى إلى أنّ مُقامه سيكون في قُونِية. ويُقال إنّ العائلةَ وصلت إلى مَلَطْية في العام الذي توفّي فيه جنكيز خان، الذي يحدّده الأفلاكيُّ على نحوٍ خاطئ في أيّة حال بتقديمه على التاريخ الحقيقيّ بعشرة أعوام (إذ يجعلُ الوفاةَ في عام ١٢١٧م [٦١٤هـ]). وفي مدينة أَرْزَنجان، رأت امرأةٌ تقيّةٌ، اسمُها عصمت خاتون، في «عالم الغيب» أنّ «قُطْبًا عالِمًا يمرُّ قريبًا من المدينة»، ثمّ، بعد أن خرجت على مَتْن جوادٍ للتّرحيب به، أمرتْ بأن تُبنى مدرسةٌ في آق شَهْر لكي يدرِّس فيها بهاءُ الدّين، وقد أقنعته بعد إلحاحٍ أن يبقى هناك لمدّة أربعة أعوام.

وبعد وفاة عصمت خاتون، ذهبت عائلةُ بهاء الدّين إلى مدينة لارِنْدة، حيث أصبح الحاكِمُ المحلّي، الأميرُ موسى، مُريدًا لبهاء الدّين وأمَرَ بأن تُبنى له مدرسةٌ (Af 24-6). وقد حدث في أثناء إقامتهم في هذه المدينة لمدّة سبعة أعوام أن تزوّج الرّوميّ، وهو في سنّ الثامنة عشرة، من ابنة السيّد (خواجه ـ بالفارسيّة) شَرَف الدّين لالا السَّمَرْقَنْديّ اللطيفة الجميلة، السيّدة جوهر خاتون. ويقولُ الأفلاكيُّ إنّ سلطان وَلَد وعلاءَ الدّين كانا ثمرةً لزواجهما، إذ وُلِدا [كلاهما؟!] في عام ١٢٢٦م (٦٢٣هـ). وكان الرّوميُّ، الأبُ الشابُّ، يَجلسُ في المجالس ويُجلِسُ سلطانَ وَلَد إلى جانبه، وكان أغلبُ النّاس «يظنون أنّهما أخوان» (Af 26).

وقد كان من غير المألوف لحاكمٍ مثل الأمير موسى، وُظِّف بأَمْر سلطانِ تلك الدّيار، علاءِ الدّين كيقُباذ، أن يستضيفَ مِثْلَ هذا الضيف المشهور ويشاهدَ أتباعَه بين أهل المنطقة يتكاثرون من دون أن ينقل خبر القضية إلى السّلطان. ومهما يكن، فإنّه كلّما طلبَ الأميرُ موسى من بهاء الدّين أن يقدِّم آياتِ احترامه للسّلطان، أشار بهاءُ الدّين إلى

أنّه لا يرغب في أن يرى وَجْهَ إنسانٍ يعاقر الخمرةَ ويستمع إلى الموسيقا. وعندما نُقِل خبرُ إقامةِ بهاء الدّين في لارِنْدة أخيرًا إلى السّلطان، غضبَ على الأمير موسى غضبًا شديدًا لإخفائه الأمرَ عنه. فذهب الأميرُ موسى إلى السّلطان وأخبره بما قال بهاءُ الدّين، فبكى السّلطانُ بعد ذلك بكاءً شديدًا ووعد بأنّه إن قَبِل بهاءُ الدّين أن يأتي ويعيش هو وأبناؤه في مدينة قُونِية، فسيصبحُ هو مُريدَه [٢٥٩] ولن يستمع ثانيةً إلى الأغاني والآلات (Af 28) (لاحِظْ أنّه لا يُقسِم على أن لا يشرب الخمرة).

فقِبلَ بهاءُ الدّين ورحّبَ به السّلطانُ ترحيبًا شديدًا، مُظهِرًا تواضعَه أمام هذا المعلِّم الكبير. وبرغم أنّ السّلطانَ عرضَ عليه أن يقيم في أحد القصور، أكّد بهاءُ الدّين مرّةً أخرى أنّ منزلَ أئمةِ الدّين هو المدرسةُ، أمّا الشّيوخُ فيجب أن يقيموا في الخَوانق، والحكّام في القصور، والتّجّارُ في الخانات، وهلمّ جرًّا. ولذلك استقرّ بهاءُ الدّين وأسرتُه في مدرسة ألتونبا. ومثلما حصلَ قبْلُ، رفضَ بهاءُ الدّين كلَّ الهدايا المقدّمة من السّلطان، موضِحًا أن ثروةَ الأمراء ذاتُ مصادر مشكوكٍ فيها، وأنّ عائلةَ وَلَد كانت راضيةً بالعيش من الميراث الذي جاءها من أجدادها. ومرّةً أخرى، عُرِض العَرْشُ على بهاء الدّين، وهذه المرّةَ من السّلطانِ علاء الدّين في مجلسٍ عامّ حضَرَه علماءُ الدّين جميعًا. فبارك بهاءُ الدّين للسّلطان بسبب هذا العَرْض وقال إنّ إخلاصَه قد ضَمِن له «مُلْكَ الدّنيا والآخرة»، وصار السّلطانُ مُريدًا له.

عند تُوفّي سلطانُ العلماء بهاءُ الدّين في ٢٣ شباط من عام ١٢٣١م (١٨ ربيع الثاني من عام ٦٢٨هـ. [Af 32])، شيخًا أَدْرَدَ في الخامسة والثمانين تقريبًا (Af 41)، كان ابنُه جلالُ الدّين الرّوميّ في الرّابعة والعشرين من عمره، وحفيدُه سلطانُ وَلَد في سنّ السّادسة

(Af 48). حَزِن سلطانُ هذه الدّنيا، علاءُ الدّين، حُزْنًا عميقًا، بقي منعزلًا في قَصْره لمدّة سبعة أيّام، ورفض لمدّة أربعين يومًا أن يمتطي جوادًا وكان يجلس على حصيرٍ بدلًا من السّرير، تدليلًا على الحِداد. ولمدّة أربعين يومًا كانت المآدبُ والصّدقات تُقدَّم للفقراء، وبُني حَرَمٌ حولَ قبر بهاء الدّين، ومُيّز بحجرٍ نُقِش عليه تاريخُ وفاته. ومتابعةً مرّةً أخرى لجنْس «حيوات الأولياء» [أو ما يعرف بـ «تذاكر الأولياء»]، يروي الأفلاكيُّ عددًا من الكرامات المرتبطة بوضع قبر بهاء الدّين.

كراماتُ الرّوميّ كما رواها الأفلاكيّ:

عندما كانت عائلةُ وَلَد تعيش في المدرسة المستنصريّة في بغداد، كان بهاءُ الدّين وَلَد يطلب من ابنه، جلال الدّين، أن يجلب الماءَ كلّما استبدّ به العطشُ في اللّيل. وكان الشابُّ جلالُ الدّين يخلع ثيابَ النّوم ويخرجُ من الأبواب المُقفَلة للمدرسة من دون استعمال مفتاح (Af 24).

أسرع سيّدُ برهان الدّين، الذي أحسّ بوفاة بهاء الدّين في اليوم نفسه الذي حدثت فيه، من تِرْمِذ لكي يسهر على خدمة الرّوميّ في قُونِية. وعندما وصَلَ سيّد بُرهان، كان الرّوميُّ قد ذهب إلى لارِنْدة، حيث مكثَ لبضعة أشهر، وفي هذه الأثناء أقامَ بُرهان في مسجد السَّنجاريّ في قُونِية. فأرسل برهانٌ رسولًا يحمل رسالةً مملوءةً بالنّصائح للرّوميّ، ويطلب منه فيها أن يعود إلى مزار أبيه لكي يرى بُرهانًا. ابتهج الرّوميّ عَقِبَ قراءة هذه الرّسالة وعاد مُسْرِعًا لكي يراه. ويقدِّمُ الأفلاكيُّ روايتَيْن متناقضتين في شأن كون الرّوميّ مُريدًا لسيِّد برهان؛ وفي أولاهما لاحظَ بُرهان الدّين بعد بعض الحديث أنّ

الرّوميّ فاق والدَه كثيرًا « في جميع العلوم الدّينيّة واليقينيّة»، أمّا عِلْمُ الحال الذي امتلكه والدُه، وهو الذي يُدعى «العِلْم اللّدُنّي»، فلِمْ يكن له منه نصيب. فاقترح برهانُ الدّين أن يعلّمه هذا العِلْم، فقبِلَ الرّوميّ بذلك، جاعلًا [٢٦٠] برهانَ الدّين مُربِّيَه الرّوحيَّ على امتداد تسعة أعوام. أمّا في الرّواية الثانية فإنّ بهاء الدّين أمرَ عهَدَ التربية الرّوحيّة للرّوميّ إلى بُرهان الدّين قبْلَ تَرْك بَلْخ. وبناءً على هذا، صار الرّوميُّ مُريدَه عندما كان ما يزال طفلًا، عندما كان برهانُ الدّين يحملُه على الظّهر والكتفين ويدور به (Af 58).

وفي قصّة يرويها الأفلاكيُّ مُسْنِدًا إيّاها إلى قول «كِرام الأصحابِ العِظام» (Af 266-7)، طلبَ مَلِك شمس الدّين الهنديّ (انظر في شأنه FB 131) من سَعْديٍّ الشّيرازيّ، وهو معاصرٌ للرّوميّ وأحدُ شعراء إيران المشاهير مثل الرّوميّ، أن يكتب له غزليّةً جميلة. وقد اختار سعديّ فيما يُزْعَم غزليّةً للرّوميّ، مشيرًا إليه بأنّه «مَلِكٌ مُباركُ القَدَم ظهرَ في إقليم الرّوم»، وأكّد أنّه «لم يُقَلْ كلامٌ أحسنُ من هذه الغزليّة ولنْ يُقال». وكان سعديّ منفعلًا بهذه الغزليّة إلى حدّ أنّه عَبّر عن الرغبة بزيارة الرّوميّ في قُونية. ويبدو سعديّ مُذعِناً لتمكُّن الرّوميّ من ناصية الشّعر في هذه الحكاية، أمّا في واقع الأمر فإنّ سَعْديًّا كان معروفًا على نطاق واسعٍ على امتداد العالَم المتحدّث بالفارسيّة إبّان حياته بوصفه شاعرًا، وربّما لم يكن الرّوميُّ كذلك (برغم أنّه يجب ملاحظةُ أنّ سعْديًّا كان شاعرًا محترفًا حظي برعاية بَلاطٍ رسميّة، بينما نظَمَ الرّوميّ بوصفه هاويًا متحمّسًا لجمهور أقلَّ قدرةً وتمكّنًا). ومن جهة الواقع، ليس ثمّة دليلٌ على أنّ أيًّا من الشاعرين كان عارفًا الآخر.

وأكثرُ عمقًا في نطاق الكرامة القصّةُ الآتية التي يرويها الأفلاكيُّ من دون أيّ تأمّل. فعند «كبار أصحابِ» مولانا الرّوميّ، أنّ الخضر، هذا النّبيّ المغلَّف بغلالةٍ من

الأسرار الذي يُعلِّم موسى معنى الحكمة الإلهيّة، كان يتحدّث دائمًا مع الرّوميّ ويسألُه عن «رُموز كنوزِ الحقائق الغيبيّة» التي كانت متواريةً عن أعين الخَلْق، ويسمع «إجاباتٍ لطيفةً» لأسئلته (Af 348).

العمرُ التّصفيّ للأفلاكيّ:

في عام ١٥٤٠م كُثِّف كتابُ «مناقب العارفين» للأفلاكيّ ونُظِم في قالب الشِّعر الفارسيّ بعنوان: «**ثواقب المناقب**». ثمّ بعد ذلك، جاء شيخٌ مولويٌّ وقارئٌ للمثنويّ في قُونِية، هو محمود دده، فترجم هذا الأثَرَ إلى اللّغة التّركيّة في عام ١٥٩٠م. وقبْلَ أن يُكمِل الترجمةَ بعام تقريبًا، ذهبَ إلى إستانبول وقدَّم فصلَيْنِ منه إلى السلطان مُراد الثالث، الذي أمرَهُ بإكمال العمل وأعدّ يقينًا لكي تُزيّن التّرجمةُ بالصُّور. وقد بقيت نُسخٌ خطيّة مُذهّبة كثيرة من هذا الأثَر (مكتبة مورگن في نيويورك، متحف قصر طوبقابي في إستانبول. إلخ..)، وهي تزوّدُنا بعددٍ من المنمنمات الجميلة، التي تصوّر مشاهدَ مختلفة، كثيرٌ منها له طابعُ الكرامة، من مِثْلِ جثّتين تظهرانِ من قبريهما عندما كان بهاءُ الدّين يَعِظُ؛ والرّوميّ ينقذُ سفينةً من دُوّامة في البحر؛ ويحمي قُونِيَةَ إبانَ معركةٍ؛ ويتحدّث مع هُولةٍ تَظهر من بِرْكة ماء؛ وقَتْل شمس الدّين. بعضُ المشاهد أكثرُ واقعيةً، مثل مشهد الرّوميّ يعطي قطعةً لباسٍ فاخرة لشحّاذ، وحَمْل أحد الوزراء على الانتظار، واستقبال قَسٍّ باحترام، وتقديم النّصح لسُلطان وَلَد، إلخ.(٢)

كتاب «نفحات الأُنس» لعبد الرّحمن جامي:

[٢٦١] كتبَ جامي (١٤١٤ ـ ٩٢م)، إضافةً إلى سِيَر حيوات الأولياء الذي سنيمّم شَطْرَه

سريعًا، عددًا من المؤلّفات في تفسير تعاليم صوفيّةٍ كبار مثل ابن عربيّ وفخر الدّين العراقيّ وابن الفارض. وكتب أيضًا منظومةً قصصيّةً، هي «سلامان وأبسال» (التي تُرجمت إلى الإنكليزيّة بعناية إدوارد فيتزجِرالد، ذلك الذي جَعَل عُمرَ الخيّام اسمًا شائعًا في بريطانية وأمريكة)، على الوزن العروضيّ نفسه الذي نُظِم عليه مثنويُّ الرّوميّ ومنطقُ الطّير لفريد الدّين العطّار.

وُلِد جامي في جام في شرقيّ إيران في عام ١٤١٤م، ثمّ ذهب إلى المدرسة النظامية في هَراة ورَحَلَ إلى سَمَرْقَنْد بصُحبة والده ابتغاءَ تعليمٍ إضافيّ في العلوم التقليدية. وإِثْرَ منامٍ رآه أدركَ الأهمية الكبيرة للأشكال العِرْفانيّة من العِلْم، فانتظم في الطّريقة النّقشبنديّة، ليصبح أخيرًا شيخَها بعد وفاة شيخه سَعْد الدّين محمّد الكاشغريّ. وفي عام ١٤٧٢م ذهب لأداء فريضة الحجّ، وتوقّف في بغداد لبعض الوقت وزار ضريح الإمام عليّ في النّجف في طريقه إلى مكّة. وبعد إكمال مناسك الحجّ في نيسان من عام ١٤٧٣م، مضى إلى حلب، حيث دُعي وهو فيها إلى تَبْريز، وبقي فيها لمدّة شهر ضيفًا للأمير حسن بيگ آق قويونلو، حاكم أَذْرَبيجان. وأراد السّلطانُ العثمانيُّ محمّد الفاتِح أن يأتي به إلى تركية أيضًا لكنّ جامي عاد إلى هَراة في كانون الثاني من عام ١٤٧٤م، حيث بقي هناك إلى أن وافته المنيّةُ في عام ١٤٩٢م (JNO، مقدّمة توحيدي پور، ص ١٥٥ ـ ٨).

ولأنّ جامي رجلٌ مثقّفٌ خبيرٌ ببلاطات الأمراء وكذلك بدوائر التصوّف، وربّما بسبب ذلك كان على غرار كُتّاب وقائع البلاطات أكثرَ ميلًا إلى التواريخ والتفاصيل الدّقيقة، يبدو أقلّ تصديقًا لأقوال الآخرين من الأفلاكيّ. ويقدِّمُ **«نفحاتُ الأنس»** لجامي الذي بُدئ بتأليفه في عام ١٤٧٦م وأُكمِل في عام ١٤٧٨م، بعد أربعة أعوام من

عودته إلى هَراة، ملاحظاتٍ تتحدّث عن سِيَر حيوات أكثر من ستّ مئةٍ من الشيوخ والصوفيّة. وفي شأن المعلومات عن أوائل الصوفيّة يعتمد الكتابُ على طبقاتِ الصوفيّة للسُّلَميّ والرّوايةِ الجديدة له والإضافاتِ التي قدّمها عبدُالله الأنصاريّ، وقد أضاف إليها جامي معلوماتٍ عن القرون الأربعة اللّاحقة حتّى زمانه هو، جمعَها واختارها بعناية من مجموعة من «الكُتب المعتبرة الأخرى» (JNO 304). ويقدِّم جامي مقالاتٍ مستقلّة في شأن بهاء الدّين وَلَد وبرهان الدّين محقّق وجلال الدّين الرّوميّ وشمس الدّين وصلاح الدّين وحُسام الدّين وسلطان وَلَد، بهذا الترتيب، مخصِّصًا ما يقرب من خمس عشرة صفحة من مجموع ٦٤٠ صفحة لمؤسِّسي المولويّة. ومعظمُ المعلومات التي قدّمها جامي يأتي جوهريًّا من الأفلاكيّ وسپهسالار، ويبدو محتملًا تمامًا أنّ جامي كان مطّلعًا مباشرةً على **مناقب العارفين** للأفلاكيّ، على الأقلّ.

يروي جامي خبرًا (ربّما مستمَدًّا من حَمْدِ الله مستوفي) يسمّي بهاءَ الدّين وَلَد خليفةً لنجم الدّين كُبرى، لكنّه يفعل ذلك من دون تأييد نظريّته. ومثلما استدللنا في الصفحات السّابقة (انظر: «الرّوميُّ كُبرويًّا؟» في المقدّمة)، يبدو هذا غيرَ محتملٍ من وجهة نظرٍ واقعية. ويعيد جامي أيضًا، ربّما أَخْذًا عن الأفلاكيّ، النَّسَبَ الأسطوريّ الذي يُرجِع نَسَبَ بهاء وَلَد إلى أبي بكرٍ الصّدّيق [رضي الله عنه] من جهة أبيه ويزعم [٢٦٢] أنّ والدتَه كانت ابنةَ علاء الدّين محمّد، ابن الخوارزمشاه (JNO 458).

تُوفّي والدُ بهاء وَلَد عندما كان في سنّ الثانية (الأمرُ الذي نجده أيضًا في Af 9). ويؤيّد جامي القِصصَ التي تزعم شهرةً عظيمةً لبهاء الدّين، برغم أنّه يلاحظ، مثل الأفلاكيّ (Af 10)، أنّ لقَبَ سلطان العلماء جاءه من النّبيّ [عليه الصلاة والسلام] في

منام (أي إنّ اللّقبَ لم يُخْلَع عليه بسبب التقدير الظّاهريّ الذي أحاطه به علماءُ آخرون). وبسبب اتّهامات بعض العلماء مثل فخر الدّين الرّازيّ، اضطُرّ بهاءُ الدّين إلى ترْكِ بَلْخ عندما كان الرّوميُّ ما يزال صغيرًا. وقد ذهبوا إلى مكّة من طريق بغداد، حيث أقاموا في المدرسة المستنصريّة لمدّة ثلاثة أيّام، أظهر فيها شهابُ الدّين السُّهْرَوَرْديُّ لبهاء الدّين إكرامًا عظيمًا (JNO 458 متابِعًا يقينًا تقريبًا ما جاء في Af 7-18).

ويجعل جامي عائلةَ وَلَد تقيم في أَذْرَبِيجان لمدّة أربعة أعوام بعد العودة من الحجّ أعقبتها إقامةٌ لمدة سبعة أعوام في لارِنْدة، حيث جُعِلَ ربّ أسرة (كدخدا ـ بالفارسيّة) وهو في سنّ الثامنة عشرة. وههنا حملت زوجُ الرّوميّ بسُلطان وَلَد، الذي وُلِد في عام ١٢٢٦م، وبدا شبيهًا جدًّا بالرّوميّ إلى درجة أنه عندما شبّ كان النّاس دائمًا يخلطون بينه وبين أبيه. وفي النهاية، دعا السّلطانُ عائلةَ وَلَد إلى قُونِية، حيث توفّي بهاءُ الدّين (JNO 458). ومرّةً أخرى، لم يُضف جامي شيئًا لا نعرفه من قبْلُ من خلال الأفلاكيّ، ثمّ عندما يصل الأمرُ إلى برهان الدّين يعيد جامي أساسيًّا أربعًا من مجموعة الحكايات التي يقدّمها لنا الأفلاكيّ (JNO 458-9).

يواصِلُ جامي الاعتمادَ على الأفلاكيّ في شأن المعلومات التي يقدّمها عن الرّوميّ، لكنّه يضيف أيضًا قصّةً مستمدّة من مصدر آخر حول لقاء الرّوميّ فريدَ الدّين العطّار. ويفتتح جامي هذه الحكايةَ بـ «يُقال»، وهي عبارةٌ تُظهر لنا، برغم أنّها لا تدلّ لِزامًا على عَدَم التصديق، أنّ جاميّ ربّما يُضمِر شكوكًا في شأن هذه القصة. وتذهب هذه الرّوايةُ إلى أنّ عائلةَ وَلَد توقّفت في نيسابور في الطّريق إلى مكّة من خُراسان وكان لها لقاءٌ مع العطّار، الذي قدّم كتابه «أسرار نامه» هديّةً إلى الرّوميّ الصّغير، الذي كان دائمًا بعد ذلك يحمله معه. ويقدّم العطّارُ أيضًا درسًا غَيبيًّا للرّوميّ يبشّر بمستقبله العظيم (JNO 460).

وبرغم أنّ العطّار كان ما يزال على قيد الحياة عندما مرّت عائلةُ وَلَد بنيسابور (هذا إن كانت قد مرّت فعلًا)، ينظر علماءُ زماننا إلى اللقاء المزعوم بعين الشّكّ (FB 17-18;FA 68-70; Mei 41). يُكنّ الرّوميّ للعطّار احترامًا عظيمًا، لكنّه كان صغيرًا تمامًا عند اجتيازهم نيسابور وليس من الواضح تمامًا أنّ بهاء الدّين كان ميّالًا إلى لقاء شاعر. الرّوميُّ نفسُه لا يأتي على ذِكْر لقاءٍ كهذا، برغم أنّه يشير دائمًا إلى العطّار. ولأنّ هذه القصّة اللطيفة لا تظهر في **ابتداء نامه** لسلطان وَلَد، ولا في مؤلّفات سپهسالار والأفلاكيّ، يمكن أن نستنتج أنها لا تُؤخذ من الجماعة المولويّة الأولى، الأمرُ الذي يجعل من غير المحتمل تمامًا أن يكون الرّوميُّ ذكَرَ هذه القصّةَ على لسانه أبدًا، أيضًا. وبدلًا من ذلك، قد تعكس القصّةُ خبرًا كان يُروى في خراسان، لأنّه يرويها كلٌّ من جامي الهَرَويّ ودولتشاه السّمرقنديّ. وإذ نضع في الحسبان حقيقةَ أنّ القصّة السّابقة تُروى بعد مضيّ مئتي عام على وفاة الرّوميّ، وأنّها تستجيب [٢٦٣] للقاعدة النموذجيّة في كتابة سِيَر حياة الأولياء التي تتمثّل في وَصْل سلسلة انتقال المعارف الرّوحيّة (والرّموز الشعريّة) من جيل إلى الجيل الذي يليه، في مستطاعنا أن نرفض هذه الحكاية بوصفها غير واقعيّة. وفي مؤلّفاتٍ لاحقة مِثْل «**روضات الجنات**»، تتّخذ هذه الحكايةُ أبعادًا أكبر، جاعلةً الرّوميّ مُريدًا للعطّار وحتّى للسّنائي،، برغم أنّ السّنائي توفّي قبْلَ ولادة الرّوميّ بأكثر من نصف قرن (FB 18).

يواصلُ جامي مع عددٍ من الحكايات حول الرّوميّ وشمس، بعضٌ منها يَستمدّ حرفيًّا تقريبًا من الأفلاكيّ، بينما يجب أن تأتي حكاياتٌ أُخَر من مصدر آخر. نَواةُ بعض الأقوال التي ينسبها جامي إلى الرّوميّ يمكن أن تُوجد في **المثنويّ** أو ربّما في «**مقالات**» شمس. وفي شأن شمس، يبدو جامي يتابع الأفلاكيّ على الجملة، لكنّه يورد بعض

الرّوايات الدخيلة على الأفلاكيّ، من مِثْل أنّ بعضهم يقول إنّ شمسًا كان مريدًا لبابا كمال الجُندي (JNO 465).

ناقشْنا قبْلُ الرّواياتِ التي يقدّمها جاميّ في شأن اللّقاء الأوّل بين شمس والرّوميّ. وعلينا أن نلاحظ هنا، في أيّة حال، أنّ جاميّ يروي أوّلًا روايةَ القصّة التي يقدّمها الأفلاكيّ (Af 619) كلمةً كلمةً تقريبًا، مع حَذْف عدّة جُمَل قربَ نهاية القصّة (JNO 465-6). ثمّ يواصل (JNO 466) فيروي حكايتين إضافيّتين من الأفلاكيّ (٦٢١ ـ ٢ و ٦٧٥)، قبْلَ الرّجوع إلى رواية اللّقاء الأوّل لشمس والرّوميّ وفقًا لمصدر مختلف. ولا يسمّي جاميّ مصدرَه، قائلًا لنا فقط: «قال بعضُهم...» (JNO 466)، لكنّ النّموذج الأصليّ الأساسيّ للقصّة التي يرويها عندئذ (JNO 467) يمكن أن يوجَدَ في «**الجواهر المضيئة**»، المكتوب قبْلَ عام ١٣٧٣م. ثمّ يعود جاميّ إلى الأفلاكيّ في شأن رواية الهجوم بالسكين على شمس، مثلما رأينا ويبدو أنّه يلوم ابنَ الرّوميّ، علاءَ الدّين، بوصفه أحدَ المتآمرين السّبعة على شمس. ويعكس جاميّ أيضًا ارتباكَ الأفلاكيّ حول موضع قبر شمس (JNO 467).

وفي الحديث عن صلاح الدّين وحُسام الدّين (JNO 468-9)، يتابع جاميّ الأفلاكيَّ (مثلًا Af 705 , 710وما بعد..،740 وما بعد.). ويبدأ روايته حول سلطان وَلَد أيضًا بمعلومات جمَعَها من الأفلاكيّ، لكنّه بعدئذ يذكر على نحوٍ محدّد أنّ سلطان وَلَد نظم مثنويًّا «على وزن **حديقة الحقيقة** للحكيم سَنائي أُدرج فيه كثيرٌ من المعارف والأسرار» (JNO 470). ويشير هذا يقينًا إلى «**ابتداء نامه**» لسُلطان وَلَد، لكنّه برغم أنّ جاميّ يمكن أن يكون قد رأى هذا العملَ في وقتٍ من الأوقات، يبدو أنّه لم يمتلك نسخةً عندما كتب تاريخَه للآباء المؤسِّسين للمولويّة. ولو أنّه جعل كتابَ سلطان وَلَد

أمامَه، لكان يقينًا قد نقلَ روايةَ سلطان وَلَد في شأن إرساله لإعادة شمس إلى قُونية. وبدلًا من ذلك، يعتمد جاميّ (JNO 470-71) على «**مناقب العارفين**» للأفلاكيّ (Af 695-6)، الذي يقتفي أثَرَه كلمةً كلمةً في البدء، باستثناء حَذْفٍ قليل، في روايته [**مناقب العارفين**] لرحلة سلطان وَلَد إلى دمشق لاستعادة شمس. وعلى النحو نفسه، يروي جامي ثانيةً على نحوٍ واضح روايةَ الأفلاكيّ للنقاش الذي دار بين حُسام الدّين وسلطان وَلَد حولَ مسألة الخلافة (Af 786, 802, 822-3 ; JNO 471-2).

وبناءً على ذلك، يتابع جاميّ الأفلاكيّ في الأعمّ الأغلب. ويستشهد بمعلومات من مصادر أُخر قليلة، وليس من «**ابتداء نامه**» لسُلطان وَلَد. ولعلّ بحثًا إضافيًّا [٢٦٤] ينجح في تعرّف مصادر جاميّ على نحو أكثر دقّةً، الأمرُ الذي يُساعدنا على تقييم مصداقيّة المعلومات الإضافيّة التي يقدّمها. ويمكننا على نحوٍ معقول أن نفترض، في أيّة حال، أنّ مصادر جاميّ الأُخَر متأخّرةٌ وأقلّ مصداقيّةً. وقد كان سلطان وَلَد وسپهسالار والأفلاكيّ جميعًا مستقرّين في قُونِيةَ وكتبوا أُولى «سِيَر حياة» الرّوميّ، ومن هنا لابدّ أنّه كان لديهم وصولٌ إلى معلوماتٍ مباشرة أكبر مما كان مُتاحًا للمصادر الأخرى.

تذكرةُ الشّعراء لدولتشاه:

عوّل أوائلُ العلماء الأوروبيّين الذين حاولوا إعادةَ كتابة تاريخ الأدب الفارسيّ بقوّةٍ على «**تذكرة الشّعراء**» لدولتشاه السَّمَرْقَنْديّ، وهو أحدُ الأعمال الأكثر شمولًا في القرون الوسطى التي تقدّم معلوماتٍ عن شعراء إيران. أكمل دولتشاه كتابَه في ١٧ تشرين الأوّل من عام ١٤٨٧م، بعد «**نفحات الأُنس**» لجامي بما يقرب من عَقْد من الزمان. ويخبرنا دولتشاه بأنّه كان في الخمسين من عمره تقريبًا في هذا الوقت

(Dow 15, 610) ويعترف بأنّه في شبابه لم ينكبّ على اكتساب العِلْم. وفي إدراكٍ مؤخَّر شعر بأنّه أضاع وقتَه في بلاطات الحكّام ووجد أنّه من الصّعب عليه أن يبدأ البحثَ من لا شيء في عمر متقدّم، لكنّه بإلهامٍ من رُباعيّة لجاميّ وبيتٍ جاءه به «هاتفٌ» غيبيّ بدأ بدراسة التّواريخ المعتبرة ودواوين متقدّمي الشعراء ومتأخّريهم (Dow 14-17).

ومن عدم التّوفيق ، على الأقلّ من وجهة نظرنا، أنّ دولتشاه لم يكن عالِمًا مدقّقًا جدًّا وكان مهتمًّا بجَمْع أساطير مسلّية ومعلّمة بقدر ما كان، أو أكثر مما كان، مهتمًّا بجمع معلومات حقيقيّة. وقد نطق مَلِكُ الشّعراء بهار بجُملة قاسية في شأن دولتشاه في كتابه «سبك شناسى»، وهو دراستُه لتاريخ الأسلوب في اللغة الفارسية[٣]. وحتّى أولئك الذين ينظرون بعين التسامح إلى نقائص عمل دولتشاه سيدركون أنّ المادّة المقدّمة عن الروميّ في كتابه «**تذكرة الشّعراء**» لا يمكن أن تُعدّ جديرةً بالاعتماد، خاصّةً لأنها كُتبت بعد وفاة الرّوميّ بأكثر من مئتي عام.

ومهما يكن، فإنّ دولتشاه يضيف أهميّةً قليلةً إلى قصتنا. وهو يعيد الزّعمَ الذي يذهب إلى أنّ نَسَب الرّوميّ يمتدّ إلى أبي بكرٍ الصّدّيق [رضي اللهُ عنه]، وأنّ عائلتَه جاءت من بَلْخ، وأنّ والده كان رئيسَ العلماء في عصر السّلطان محمّد، الخوارزمشاه (Dow 213). وإنّ معاداةَ الخوارزمشاه تُزعج بهاءَ الدّين وتضطرّه إلى تَرْك خراسان، مُقْسِمًا أن لا يعود إليها مادام محمّدٌ هذا سلطانًا.

يروي دولتشاه طبعًا القصّةَ التي تدور حول لقاء الرّوميّ فريدَ الدّين العطّار في نَيسابور، مشيرًا إلى أنّ العطّار تقدّم لاستقبال بهاء الدّين وأعطى الرّوميَّ الصّغير نسخةً من كتابه « أسرار نامه» هديّةً. ويخبرُ العطّارُ بهاءَ الدّين بأنّ ابنَه، الرّوميَّ،

سيضرم النّار في قلوب صوفيّة العالَم سريعًا. وبسبب اعتماد دولتشاه على ذاكرةٍ ضعيفة أو مصادر غير دقيقة، ما نجده يخلط المسائلَ بجَعْلِ الرّوميّ ووالده مُريدَيْنِ لبرهان الدّين محقّق، الذي يقول إنّه رافق عائلة وَلَد في رحلتهم عبر [٢٦٥] سورية (الشّام) ومكّة، مُتوفًّى أخيرًا في سورية (Dow 214). ومهما يكن، فإنّ هذا يناقض مباشرةً قولَ الأفلاكيّ وسپهسالار اللّذَيْن بنيا بياناتِهما على التاريخ الشّفهيّ لأوائل المولويّة. وعند دولتشاه أنّ برهان الدّين يعيِّن «مولانا» (بهاء الدّين، كما يزعم) خليفةً له قبل وفاته، مُوصِيًا بأن يستقرّ في الأناضول. وقد اختار بهاءُ الدّين قُونِية واشتغل ثمّة بالوعظ مدعومًا من السّلطان علاء الدّين.

ويذكر دولتشاه اسمَ «**رسالة النّظم**» لسُلطان وَلَد (Dow 214 -15)، التي يعني بها «**ابتداء نامه**»، بوصفها أحدَ مصادره. ويخبرنا دولتشاه بأنّه في عصره كان كتابُ «**وَلَد نامه**» لسُلطان وَلَد معروفًا تمامًا (Dow 221)، ويقتبس منه أكثر من مرّة، ولكن لأنّ بعض ما يكتبه دولتشاه يختلف عن رواية سلطان وَلَد، يمكننا أن نفترض أنّ دولتشاه إمّا أنّه لم تكن لديه نسخةٌ خطّية كاملة من هذا الكتاب، وإمّا أنّه اختار أن يثق بروايات مصادر أُخَر لا يُسمّيها. وفي أيّة حال، يجعل دولتشاه وفاةَ بهاء الدّين في العام ٦٣١هـ (١٢٣٣ ـ ٤م)، بعد ثلاثة أعوام من التاريخ الذي قدّمه الأفلاكيّ. ويُخبرنا دولتشاه بأنّ الرّوميّ كان لديه أربعُ مئة طالب في هذا الوقت وأنّ علاء الدّين [سلطانَ الرّوم] كان له اعتقادٌ بليغ في شأنه (Dow 215).

وفي قَوْلِ دولتشاه أنّ الرّوميّ ذهب إلى صلاح الدّين زركوب، الذي كان شيخًا مهمًّا من شيوخ الطّريقة السُّهْرَوَرْديّة، لكي يتعمّق في المسائل الصوفيّة. وتعلّقَ الرّوميُّ

أيضًا بابن أبي تُورك وأخيرًا بحُسام الدّين القونيوي، وصار مُريدًا له. ومرّة أخرى، لا يبيّن لنا دولتشاه على نحو دقيق كيف يعرف هذا كلّه، لكنّه لا يأتي من سلطان وَلَد. ويبدو أنّ دولتشاه خمّن أن يكون الرّوميُّ مريدًا لحسُام الدّين من بيانات في «المثنويّ»، يقتبسُ واحدًا منها (Dow 216).

ومهما يكن، فإنّ المسألة تصبح أكثر تعقيدًا، لأنّ دولتشاه ينقل لنا عددًا من القِصَص في شأن شمس الدّين تبدو أسطوريّةً تمامًا، ومن ذلك أنّه كان ابنَ خاوند جلال الدّين نومسلمان، وهو رجلٌ من أصل إسماعيليّ كان، في أيّة حال، قد أحرق كلّ الكتب الابتداعيّة لأجداده وأرسلَ ابنَه، شمسًا، ليدرس في تَبْريز. وبعد عدّة أسطر، في أيّة حال، يكتب دولتشاه أنّ جاميّ يدحض هذه الرّواية، ويشير إلى أنّ شمسًا كان ابنًا لبزّاز [بائع الثياب] من مدينة تَبْريز (وهو أمرٌ أكثر اتفاقًا مع ما يرويه الأفلاكيّ). ويواصل دولتشاه، عندئذ، فيقتبس من مصادر أُخَر لا يُسمّيها تبيّن أنّ والدَ شمس كان في الأصل من خراسان وقد جاء إلى تَبريز للتجارة. ويتظاهر دولتشاه بعدم الاهتمام فيقول إنّه لا يهمّ من أيّ مكان كان (Dow 216). ومن الواضح في أيّة حال أنّ دولتشاه لم يرجع إلى «مناقب» الأفلاكيّ أو «رسالة» سپهسالار أو «مقالات» شمس، وببساطة لا يستطيع أن يقرّر أيًا من مصادره يُصدّقُ، لأنّه لا أحدَ من بينها يُعَدّ مرجعًا قديمًا ومستندًا في هذه المسألة.

ووفقًا لما يقوله دولتشاه، كان شمسُ الدّين في طفولته جميلًا إلى حدّ أنه كان يُحفَظ بين نساء الأسرة لكي لا يراه رجلٌ فيقع في الشّهوة غير المشروعة إزاءه (Dow 216). ويمكن أن يُقال إنّه ههنا منشأ الادّعاء الذي ادّعاه بعضُ المؤلّفين والمترجمين ممّن لديهم شهوةُ المماثل في عصرنا modern homosexual authors and translators في شأن العلاقة بين الرّوميّ

وشمس؛ وبرغم [٢٦٦] أنّ دولتشاه لا يحدّد أنّ علاقتهما كانت جسديّة، يظلّ هذا المقطعُ مُوحيًا. ومهما يكن، فلنتذكّرْ أنّ شمسَ الدّين نفسَه في «**المقالات**» يدين أوحدَ الدّين الكرمانيّ بسبب الطبيعة الجسديّة لعلاقته بالمريدين الشّبان [المُرْد] المحيطين به.

وفي مقطعٍ أكثر إيحاءً بالميول التأنّثيّة عند شمس، يحكي لنا دولتشاه أنّه تعلّم التطريزَ بالذهب من النّساء اللائي عاش بينهنّ في طفولته فأصبح معروفًا بـ «المطرِّز بالذهب»؛ وهذا في أيّة حال ليس لَقَبًا أُطلق على شمس على نطاق واسع. ومهما يكن، فإنّ دولتشاه يروي على نحوٍ مصيب أنّ شمس الدّين كان متضلِّعًا في العلوم الدّينيّة التقليديّة (Dow 216)، خلافًا لبعض الأساطير التي تذهب إلى أنّه صوفيّ غير مثقّف أو حتّى أمّيّ.

الحكايةُ التي يرويها دولتشاه جعلت شمسًا يسلك الطّريق الصوفيّ بتوجيه الشيخ رُكْن الدّين السَّنجابي (ولعلّ هذا تصحيفٌ من دولتشاه أو من أحد النُّسّاخ، مثلما يظهر من جاميّ أنّ رُكْن الدّين السَّجّاسيّ هو المقصود). وهذا «السَّنجابي» من جانبه جلس عند قَدَم أبي نجيب السُّهْرَوَرْديّ، ثمّ من خلال السُّهْرَوَرْديّ يعيد دولتشاه النَّسَبَ الصوفيّ لشمس إلى أحمد الغزّاليّ وإلى أبي بكر النّسّاج و، أخيرًا، إلى الجُنَيد. ومن خلال الجُنَيد يصل نسبُه الرّوحيّ فيما يُزعم إلى معروفِ الكَرخيّ، الذي منه يتفرّع التسلسلُ الصوفيّ في وجهتَيْن: إحداهما من خلال الإمام الثّامن للشّيعة إلى النّبيّ محمّد [عليه الصّلاة والسّلام]، والأخرى من خلال الحسَن البصريّ إلى الإمام عليّ [كرّم الله وجهَهُ] (Dow 216).

ورُكنُ الدّين السَّنجابيّ هذا أرسلَ شمسًا فيما يزعم دولتشاه إلى الأناضول (الرّوم)

بحثًا عن عارفٍ بعينه، وجَدَه شمسٌ فيما بعد في شخص الرّوميّ. وقد رَوَينا قبْلُ روايةَ دولتشاه للقائهما الأوّل، لكنّه يتحمّلُ الإعادةَ هنا: رأى شمسٌ الرّوميَّ ممتطيًا بغلًا من المدرسة التي كان يدرّس فيها، وفي ركابه مريدوه، فعرضَ عليه سؤالًا في شأن الغرض من المجاهدات والرّياضات والتكرار وتحصيل العِلْم. فأجاب الرّوميّ بأنّ هذا كان «طريقَ السُّنّة وآداب الشّريعة». ثمّ بعد أن يقول شمسٌ «إنّ هذه جميعًا من جهة الظّاهر»، يسأل الرّوميُّ: « وماذا وراءَ ذلك؟» (Dow 217). فأجاب شمسٌ بأنّ هدف العِلْم هو «أن تصلَ إلى المعلوم»، واستشهد ببيتٍ من الشّاعر سَنائي يؤكّد أنّ العِلْم يجب أنْ يأخذ الإنسانَ من نفسه ويحمله إلى ما وراء عالَم البشر.

هذا الكلامُ تركَ الرّوميَّ مُنشدِهًا فخرّ على قَدَمي شمس. توقّف عن التدريس وأمضى كلَّ وقته مع شمس، متحدّثًا معه فقط. وهذا كلّه أزعج مُريدي الرّوميّ، طبعًا، الذين لم يستطيعوا أن يصدّقوا أنّ «مُبْتَدِعًا حاسِرَ الرأس حافيَ القَدَم يُزيح إمامَ المسلمين عن الطّريق». هذه الاتهاماتُ دفعت شمسًا إلى الانصراف إلى تَبْريز، الأمرُ الذي يُشعل نارَ الاشتياق في قلب الرّوميّ، الذي مضى إلى تَبْريز بحثًا عن شمس وبعد العثور عليه أرجعَه إلى الأناضول. ثمّ بعد مرحلةٍ أخرى من الصُّحبة، أفضت إثارةُ الاعتراضات التافهة من جانب المريدين مرّةً أخرى إلى انسحاب شمس، وفي هذه المرّة إلى سورية (الشّام) حيث مكثَ هناك لمدّة سنتين. لاحظِ التعارضَ بين قولِ دولتشاه الذي جعل شمسًا [٢٦٧] ينسحب أوّلًا إلى تَبريز ثمّ بعدئذ إلى سورية، وقولِ الأفلاكيّ وسپهسالار، اللّذَيْن لا يأتيان على ذِكْر عودة شمس إلى تَبْريز (Dow 218).

وفي شأن وفاة شمس، يُخبرنا دولتشاه بأنّ الرّوايات تتناقض ويروي ثلاث

روايات منفصلة. في الرّواية الأولى، بتحريض مريدي الرّوميّ الذين ملأ الحسدُ قلوبهم ألقى أحدُ أبناء الرّوميّ جدارًا فوق شمسٍ ليقتله. وقد سمع دولتشاه هذا من صوفيّةٍ مسافرين لكنّه لا يقتنع به، مبيّنًا أنّه لم يرَ شيئًا كهذا في أيّة مخطوطة أو تاريخ ذي قيمة. ويعيدُ دولتشاه أيضًا القصّةَ التي حكاها جاميّ، التي تأتي في المقام الأوّل من الأفلاكيّ، والتي توحي بأنّ مريدي الرّوميّ نادوا شمسًا ليخرج من المنزل لكي يُجهزوا عليه. ومهما يكن، فإنّ دولتشاه يختارُ روايةً مختلفةً، لا يكشف عن مستنَده فيها، تقول إنّ شمسًا عُمِّر إلى ما بعد وفاة مولانا الرّوميّ (Dow 222).

وبسبب استغراق الرّوميّ في التفكير بشمس « أمَرَ القوّالينَ بأن ينظموا قصائد عِشْقيّة وانشغلَ بالسّماع ليلًا ونهارًا». ومثلما يلاحظُ دولتشاه على نحوٍ مصيب «أكثرُ الغزليّات المسطّرة في ديوان مولانا إنّما قيلت في فِراق شمس». ويُوضِح دولتشاه أيضًا أنّه «كان في بيت مولانا عمودٌ، وعندما كان يغرق في بحر المحبة، كان يمسكُ بذلك العمود، ويأخذ بالدوران، ويقول الأشعارَ الممتلئة بالحُرَق، وكان الناسُ يكتبون هذه الأشعار». لكنّ دولتشاه يوصي بأنّه، بسبب أنّ كتابه لا يمكن أن ينقل حقيقةَ روحَ الحالات الصوفيّة للرّوميّ؛ يجب على القرّاء المهتمّين أن يعودوا بدلًا من كتابه إلى الرسالة المسمّاة «**وَلَد نامه**» (أي «**ابتداء نامه**» لسُلطان وَلَد). إضافةً إلى ذلك، يجد دولتشاه المجموعةَ الكبيرة لشعر الرّوميّ مُخيفةً جدًّا؛ فقد قرأَ أو سمِعَ أنّ هناك ٣٠٠٠٠ بيتٍ في **الدّيوان** و ٤٨٠٠٠ بيتٍ في **المثنويّ**، وإن كان بعضُهم يقول هي أكثرُ وآخرون يقولون هي أقلّ.

ولأنّ دولتشاه يشير إلى هذه الرّوايات للمختلفة في شأن عدد أبيات الشّعر التي نظَمَها الرّوميُّ، من الواضح أنّه لم يمتلك نُسخًا كاملةً من **الدّيوان** أو **المثنويّ** تحت

تصرّفه. ويمكننا تبعًا لذلك أن نستنتج أنّ دولتشاه قرأ الرّوميَّ فقط في صورة مقتطفات ومنتخبات وربّما لم يعلم حتّى بوجود كتاب «**فيه ما فيه**». والحقيقةُ أنّ الغزليّةَ الوحيدةَ التي يقتبسها دولتشاه من أعمال الرّوميّ (Dow 218-19)، برغم كونها غزليةً جميلةً، لا يعدّها فروزانفر في نَشْرته المحقّقة للدّيوان في عداد غزليّات الرّوميّ الموثّقة.

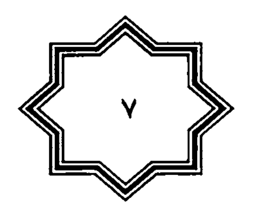
ويشير دولتشاه في أيّة حال إلى «**ابتداء نامه**» لسُلطان وَلَد، ويقتبس منه، برغم أنّه يشير أيضًا إلى عدد من مصادر أخرى، بعضُها في الظّاهر مكتوبٌ وبعضُها شفهيّ. أحدُ هذه المصادر هو جاميّ، الذي يذكر دولتشاه بالاسم كتابَه «**سلسلة الذّهب**» (Dow 216) و«**نفحات الأنس**» (Dow 222). ولا يذكر دولتشاه بالاسم الأفلاكيَّ بوصفه أحَد مصادره، والحقيقةُ أنّه يقتبس قصّة قَتْل شمس، التي تنشأ مع الأفلاكيّ، فقط في إعادة رواية ما جاء به جاميّ. ويمكننا بسبب ذلك أن نستنتج أنّ دولتشاه لم يصل إلى «**مناقب العارفين**» للأفلاكيّ، أو على الأقلّ لم يختر الاستفادة منه. والأرجحُ أنّ دولتشاه يبدو قد جَمَعَ معلوماته من مصادر ثانويّة، ومن اختياراتٍ ومنتخبات وحتّى من مصادر من الدرجة الثالثة ومن روايات شفهيّة. وهو لا يخبرنا من أين [٢٦٨] يحصل على المعلومة التي تقول إنّ الرّوميّ تُوفّي في عام ٦٦١هـ (Dow 221)، لكنّ هذا التاريخ، الموافق لعام ١٢٦٣م، غلطٌ يقينًا. وبرغم ذلك، يرى دولتشاه أنّ الرّوميّ كان في التاسعة والستين من عمره عند وفاته. وهذا غيرُ صحيح بقَدْرٍ قليل فقط؛ فإنه وفقًا للتقويم القمريّ توفّي الرّوميّ وهو في سنّ الثامنة والسّتين وثلاثة أشهر.

ليس دولتشاه سريعَ التّصديق للأخبار بقَدْر الأفلاكيّ ولا يركّز على الخوارق والكرامات. وهو لا يُخلص دائمًا لمصادره المكتوبة الرّئيسة، سلطان وَلَد وجاميّ، الأمرُ

الذي يشير إلى استقلالٍ معيَّنٍ في تقويم المعلومات. ويمكن دولتشاهَ أيضًا أن يكون قد أسّسَ بعضَ استنتاجاته على أحاديث شخصيّة أجراها مع مَوْلويّين معروفين أو على مخطوطات لسنا مطّلعين عليها. ولا يعني هذا أنّه قد رأى بيّنةً موثّقةً من الدرجة الأولى من أيّ نوع أو قوَّم المصادرَ التي في متناوله على أساس مبادئ متّصلة بفِقْه اللغة أو تاريخيّة. وإنّ كثيرًا ممّا يعدّه واقعيًّا ينبغي أن يأتي من مصادر متأخِّرة عن سلطان وَلَد وسپهسالار والأفلاكيّ. ولأنّ هذه المصادر في الظّاهر لا تستفيد من أعمال الرّوميّ مباشرةً، ليس من المرجَّح أن تكون دقيقة. وفي النهاية لا يضيف دولتشاه معلوماتٍ جديدة يمكن أن نُعوِّل عليها. وبرغم أنّ رواية دولتشاه أكثرُ رصانة من رواية الأفلاكيّ، لا تعملُ أكثر من أن تُديم الأساطيرَ المتداولةَ بعد قرنٍ أو قرنين من وفاة الرّوميّ، مضيفةً أجزاءَ معلوماتٍ أخرى قليلة مشكوك فيها.

الجزءُ الثالث

النصّوصُ والتعاليمُ



نحو سِيرة حياةٍ للرّوميّ

[٢٧١] لابدّ من قَدْرٍ كبير من البيّنات الأكثر توثيقًا من أجل كتابة سيرة حياةٍ حديثة للرّوميّ. وإنّ تحليلاً دقيقًا لرسائله، يُقرأ مرتبطاً بكُتب التّراجم والنصوص التاريخيّة في القرون الوسطى، ربّما يُساعدنا على نحوٍ أفضل في أن نحدّد بدقة أحداثًا معيّنة في حياته. ويمكن أيضًا أن نكتشف وثائقَ وَقْفٍ أو أعمالًا مخطوطة أُخَر تُسلّط الضّوءَ على المظاهر الخارجيّة لحياته. وإنّ مقارنةً وتحليلًا دقيقَيْن للتفاصيل المقدَّمة في «**ابتداء نامه**» لسُلطان وَلَد و«**رسالة**» سپهسالار و«**مناقب العارفين**» للأفلاكيّ، بالتّرابط مع حيوات عُلماء الدّين والعارفين في ذلك العصر في دمشق وبغداد، سيكشفان من دون ريب أيضًا عن تفاصيلَ جديدة.

وإنّ أساسًا متينًا لكتابة سيرة حياةٍ للرّوميّ من هذا القبيل في المكان الصحيح الآن، في الأعمّ الأغلب. قام شِبْلي النُّعماني بالمحاولة الأولى، في اللّغة الأوردية. وفي عام ١٩٣٧م أوضحت رسالةُ فروزانفر في «**شرح حال مولانا**» [سيرة حياة الرّوميّ]، ومقدّمةُ جلال الدّين هُمائي لطبعته لكُتاب «**ابتداء نامه**» لسُلطان وَلَد، الأسسَ التي ينبغي أن يُبنى عليها مِثْلُ هذا العمل. وتبقى الطّبعةُ الجديدةُ لـ «**سيرة حياة الرّوميّ**»

التي نشرها فروزانفر في عام ١٩٥٤م أثرًا مُهمًّا؛ وتضيفُ «سيرةُ حياة الرّوميّ» التركيّة لگلبينارلي في عام ١٩٥١م معلوماتٍ إضافيّة وتقترحُ نظراتٍ بديلةً كثيرة. وحاول أفضلُ إقبال أنْ «يُعيد بناء الجوّ السّياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والأدبيّ للعصر الذي عاش فيه الرّوميّ» (IqL xi) من أجل «سيرة حياة الرّوميّ» التي كتبها بالإنكليزية في عام ١٩٥٦م. أمّا هلموت ريتر، الذي كتب في الطّبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلاميّة the Encyclopaedia of Islam، فقد ثبّت التّواريخَ الرّئيسة في حياة الرّوميّ بدقّة أكبر.

بعد ذلك، أوجدت أنّيماري شيمل Annemarie Schimmel انطباعًا حيًّا عن الكيفية التي عاش فيها الرّوميُّ حياتَه والأشياء التي تشغله، مقتبسةً من أقوال الأفلاكيّ ومورِدةً شواهد من شعر الرّوميّ (ScT)، مثلما فعل رادي فِش Radii Fish في اللّغة الرّوسيّة. وقد كتبَ عبدُ الحُسَين زَرّين كُوب روايةً تاريخيّة تُقدِّم إحساسًا تامًّا جدًّا بحياة الرّوميّ وتزوِّد بقدْر كبير من عِلْم الأحياء النفسيّ التأمّليّ المهتمّ بالتفاعل بين الجسد والعقل Speculative psycho-biology (ZrP). ويقدّم [٢٧٢] كلٌّ من زَرّين كوب في مقدّمته لكتابه بالفارسيّة «سِرّنى» [أي: سِرّ النّاي] ومحمّد استعلاميّ في المدخل إلى طبعته لـ «المثنويّ»، رواياتٍ علميّةً لحياة الرّوميّ. ويقدّم لنا توفيق سبحانيّ [بالفارسيّة] مقدارًا كبيرًا من المعلومات الأساسيّة عن الشخصيات التي تراسلَ معها الرّوميُّ (انظر الفصل ١٣، فيما بعد، في شأن تفاصيل إضافيّة).

وليس بين هذه الآثار، في أيّة حال، ما هو حاسِمٌ أو نهائيّ في شأن سيرة حياة الرّوميّ. وإنّ فهرسًا كاملًا لموضوعات حياة الرّوميّ كما حكاها سلطان وَلَد وسپهسالار والأفلاكيُّ أمرٌ لابدّ منه. كُتُبُ المناقب هذه ينبغي أيضًا أن تُخضع لقَدْرٍ من

فِطْنةٍ أكثر تحقيقًا وتدقيقًا، بفَرْزها وتحليلها بمنطق تقاليد هذا الجنس الأدبيّ والحقائق التاريخيّة. ويُحتاجُ إلى تاريخٍ سياسيّ مفصَّل للمرحلة يربط المصادرَ التاريخيّة والأحداث السّياسيّة بالحقائق المعروفة عن سيرة حياة الرّوميّ. المصادرُ التي اعتمد عليها الرّوميّ في فِكَره والمصطلحاتُ التي عبّر بها عن هذه الفِكَر تستلزم اختبارًا أكثر كمالًا. وهذا كلّه سيهيّئ لصورةٍ أكمل للرّوميّ، وأمَلي أنّ هذا العملَ سيضع الأساسَ لهذه المهمّات.

وبرغم ذلك، ربّما سَيظلّ كثيرٌ من تفاصيل حياة الرّوميّ غيرَ معروفٍ لدينا دائمًا. لم تبقَ سجلّاتُ السّلاجقة على قيد الحياة وتواريخُ المرحلة المؤلَّفةُ في القرون الوسطى تقدّم تفاصيلَ أقلّ كثيرًا ممّا نريده. ومعظمُ ما نعرفه عن الرّوميّ يأتي إلينا مُلفّعًا بغشاءٍ سميكٍ من الخرافة والأسطورة. ولهذا السبب، يسمح لنا التركيزُ على التأثيراتِ المكوِّنة لشخصيّة الرّوميّ ـ بهاء الدّين وبرهان الدّين وشمس الدّين ـ وعلى ما كتبه هؤلاء فعليًّا بأن نلمح صورةً أكملَ وأقلّ تحريفًا للرّوميّ. القَصْدُ الرّئيس للجزء الأوّل من هذا الكتاب كان إعادةَ بناء السياق الذي ظهرَ فيه فِكْرُ الرّوميّ وحياتُه، لكنّنا سنعرف على نحوٍ واضحٍ الرّجلَ على نحو وثيقٍ في مؤلّفاته. ولهذا السّبب، نلتفتُ الآنَ في الجزء الثالث إلى دراسةٍ مفصَّلة لمؤلّفات الرّوميّ، متبوعةٍ باختيارٍ من غزلياته بالإنكليزيّة وملخّص لتعاليمه ومعارفه.

تلخيصُ حياةِ الرّوميّ:

في هذه المرحلة، سيكون مفيدًا أن نراجع ما نعرفه عن حياة الرّوميّ إلى فترة نضجه العقليّ وتحوّله الرّوحيّ. فالرّوميُّ المولودُ في نهاية أيلول من عام ١٢٠٧م ربّما عاش مع والده في وَخْش طفلًا في سنيه الأولى. كان والدُه، بهاءُ الدّين، عالِمَ دينٍ صغيرًا، محترفًا

الخطابةَ. وإنّ مكاشفات بهاء الدّين الرّوحانيّة وميوله الزّهدية، إضافةً إلى منامات بعض أتباعه، جعَلَتْه يشعر بأنّه مهيأً لوظيفةٍ أكثر بروزًا في الحياة الدّينيّة لقومه. وقد أفضت هذه الطّموحاتُ إلى بعض الصّدامات غير السّارّة مع القاضي ومع علماء دينٍ آخرين في وَخْش، أنكروا على بهاء الدّين المنزلةَ والمقامَ اللذين طلَبَهما. وفي وقتٍ بين عامي ١٢٠٨ و ١٢١٢م انتقل بهاءُ الدّين إلى سَمَرْقَنْد، آخِذًا الرّوميَّ معه، وربّما رافقه أيضًا بعضُ أفراد الدّائرة الصّغيرة من المريدين الذين اجتمعوا حولَ بهاء الدّين.

ثمّ بعد عدّة سنوات، ربّما في عام ١٢١٦م (برغم أنّ بعضهم يقول إنّ ذلك تأخّر حتّى عام ١٢٢٠م)، هاجرت عائلةُ ولَد من شرقيّ إيران، متجهةً في البدء إلى مكّة لأداء فريضة الحجّ. [٢٧٣] والأكثرُ ترجيحًا أنّه كانت لديهم من قبْلُ نيّةُ الاستقرار في إحدى إمارات الأناضول المتحدّثة بالفارسيّة، سواءٌ تلك التي كان يحكمها السّلاجقةُ أم تلك التي كانت تحت سيطرة المنكوجكيّين. وبعد عدّة أعوام في بلاط الحاكم المنكوجكي بهرامشاه، الذي وقفتْ زوجتُه مدرسةً دينيّةً أو خانقاه ومُرتَّبًا لبهاء الدّين، انتقل بهاءُ الدّين أخيرًا إلى قُونِية تحت رعاية علاء الدّين كيقُباذ ودرّس لمدّة سنتين في مؤسّسةٍ ربّما عملتْ في صورة شيءٍ بين مدرسةٍ تقليديّة وخانقاه صوفيّ. وبقي هناك حتّى وفاته في شباط من عام ١٢٣١م.

وقبلَ أن تستقرّ العائلةُ في قُونِية، في أية حال، أمضت عِدّةَ أعوام في لارِنْدة/ قَرَمان تحت رعاية الأمير موسى، وهو حاكمٌ محلّي. وإبّانَ إقامتهم في لارندة، اقترن الرّوميُّ ابنُ السّابعة عشرة بجوهر خاتون وأنجب وَلَدَيْن. تُوفّيت والدتُه ودُفنت في هذه المدينة. أراد بهاءُ الدّين في الظّاهر أن يخلفه ابنُه الرّوميّ

ويصبح خطيبًا أو مُفتيًا. وقد قدّم الرّوميَّ لجَمْع أصحابه وطلّابه وأعطاه الفرصةَ ليخطب ويكسب ثقة أهل قُونِية. وعندما تُوفّي والدُ الرّوميُّ ربّما لم يكن هو في عُمرٍ أو مستوى تحصيلٍ علميّ يستحقّ بمقتضاه الاحترامَ الذي كان لوالده. ولذلك طلَبَ من برهان الدّين أن يأتي إلى قُونِية ويحتلَّ مكان مُربّيه، بهاء الدّين.

قبِلَ سيّد برهان الدّين مؤقّتًا هذا التّرتيبَ، لكنّه رأى على نحوٍ واضح أنّ هذا المقام في قُونِية حقٌّ مسلَّم به للرّوميّ. وبناءً على ذلك استقرَّ في قيصريّة تحت رعاية الوزير السّلجوقيّ صاحبِ الأصفهانيّ. وفي هذه الأثناء، يجب أن تكون وظيفةُ بهاء الدّين السّابقة في قُونِية قد أُوقفت، شغلَها أحدُ مريديه، أو احتُفِظ بها بالأمانة للرّوميّ، على شَرْط أن يواصلَ تعليمًا رسميًّا في العلوم الإسلاميّة ويحصلَ على درجةٍ (إجازة) من إحدى المدارس المشهورة في سورية (الشّام).

ما لبث برهانٌ أن أرسلَ الرّوميَّ الشّابّ لكي يدرسَ على الفقهاء المسلَّم بقدرتهم والعلماء المبرّزين في ذلك العصر في حلب ودمشق. وهناك، تابع الرّوميّ مقرَّرًا تعليميًّا للدّراسات الدّينيّة، يشمل الفِقْهَ الحنفيّ والقرآنَ والحديثَ وعِلْم الكلام. وربّما استمع أيضًا إلى الدّروس العامة للعارفين والمنظِّرين الصوفيّين مِثْل ابن عربيّ في أثناء متابعته لمقرره التعليميّ للدّراسات. ومهما يكن، فإنّ تربيةَ الرّوميّ ونضجه الصوفيّين، وربّما تسليكَه الرّسميّ في الطريق الصوفيّ ـ وليس تعرّفه إيّاه، الذي ربّما جاء، كما يظهر من كلام السيّدة شيمل (ScW 14 -15)، عند رُكبة والده ـ حدثت بإشراف برهان الدّين محقّق منذ أن عاد الرّوميّ من سورية إلى قيصريّة، وربّما كان ذلك في وقتٍ قريب من عام ١٢٣٧م (وهو العامُ نفسُه الذي خَلفَ فيه غياثُ الدّين كيخسرو الثاني علاءَ الدّين كيقُباذ على كرسيّ السّلطنة). باشر الرّوميُّ مرحلةَ تنسُّك ورياضات زُهديّة. وقرأ

الرّوميُّ أيضًا ودرسَ بإمعانٍ مذكِّرات والده الرّوحيّة، بمكاشفاتها الصوفيّة المتعدّدة الألوان، إضافةً إلى المذكِّرات الرّوحيّة وتفاسير الآيات القرآنيّة لبُرهان الدّين. وأخيرًا أقنع تمكّنُ الرّوميّ من زِمام نفسه الأمّارة وتقدّمُه على طريق العِرفان برهانَ الدّين[٢٧٤] بأنّه لم يعد في حاجةٍ إلى مُرَبٍّ واستأنف الاثنان مهمّاتهما في التدريس والخطابة، الرّوميُّ في قُونِية، وبرهان في قَيْصَريّة.

وفي مدينة قُونِية استأنف الرّوميُّ فيما يبدو وظيفةَ والده القديمة أو كوفئ بوظيفةٍ جديدة، ربّما بأن يكون مدرّسًا للفِقْه، لكنّ الأرجحَ أن يكون قد صار المربيَ الرّوحانيَ والواعظَ لفريقٍ من المريدين الميّالين إلى التّقوى والموجَّهين صوفيًّا. وتُخبرنا مصادرُنا على نحوٍ يمكن التّنبُّؤ به بأنّ الرّوميّ اكتسب شهرةً عظيمة إبّانَ هذه المرحلة، إذ أصبح مَرْجعًا في الفِقْه تُطلب فتاويه وآراؤه الفقهيّة على نطاق واسع. ويبدو مرجَّحًا جدًّا أنّه حقّق شعبيّةً خاصّةً بوصفه متحدِّثًا وممثِّلًا لطريقةٍ أصيلة وسهلِ الوصولُ إليها في الرّوحانيّة الإسلاميّة، مُجتذِبًا عددًا كبيرًا جدًّا من المريدين في صفوف التجّار والحِرْفيّين، وبين أفراد الطبقة الحاكمة أيضًا. دروسُه كانت تحضرُها النساءُ كما يحضرها الرّجال، وعددٌ كبيرٌ من النّسوة كُنّ يعدُدْن أنفسَهنّ مريدات له. وقبْلَ أن يصل شمسٌ إلى قُونِية، يُزعَم أنّ الرّوميّ تولّى وظائفَ تدريسيّة في أربع مدارس منفصلة (Af 618).

لكنّ الرّوميّ، تبعًا لما يقوله سلطان وَلَد، أراد أن يجد واحدًا من أولياء الحقّ مثل الخضر ليكون مُرشدَه. وجد الرّوميُّ أنّ شمسَ الدّين هو ذلك المرشد، برغم أنّ عظمةَ منزلته كانت محجوبةً عن معظم الآخرين، وحتّى عن الأولياء المقرّبين من الحقّ. أعطى الحقّ [تعالى] الرّوميَّ رؤيةَ عظمةِ مقام شمس بسبب صِدْق الرّوميّ وإخلاصه وابتغاء أن يخلّصه من كلّ تعلّقات الدّنيا الأخرى (SVE 41-2).

وبعد أن وصلَ شمسُ الدّين التّبريزيّ إلى قُونِية في ٢٩ تشرين الثاني من عام ١٢٤٤م (٢٦ جُمادى الثانية من عام ٦٤٢هـ)، حدث تحوّلٌ في الصّورة الظّاهريّة لروحانيّة الرّوميّ. أصبحَ أكثر وَجْدًا وانجذابًا في عبادته، معبِّرًا عن محبّته للحقّ ليس فقط من خلال موقفٍ دقيق لإهمال حظوظ النفس وكَبْح جماحها، بل أيضًا من خلال فَرَح الشّعر والموسيقا والرَّقْص التأمّليّ (السَّماع، انظر ما يأتي بعدُ).

ليس العشقُ سوى سعادةٍ وعِنايةٍ — ليس سوى سرورٍ للقلب وهدايةٍ

لم يدرس أبو حنيفةَ العِشْق — وليس للشّافعيّ فيه روايةٌ

عِلْمُ، لايجوزُ و«يجوز» يدوم إلى أن يأتي الأجلُ فقط

أمّا عِلْمُ العشاق فليس له نهاية

كلُّ مَنْ رأيته ممتلئًا غمًّا وعَبُوسًا — ليس عاشقًا، وليس من تلك الوِلاية

(من D 499).

وبرغم أنّ كثيرًا من الصوفيّة حضّوا على هذه الممارسات، لم يُقرّ كلُّ العلماء مِثْلَ هذه الصُّور المتحرّكة والاحتفالية للعبادة. بعضُ أصحاب الرّوميّ، من العائلة ومن المريدين، اعترضوا على هذا السّلوك، شاعرين بأنّه غيرُ لائق بوقار خطيبٍ وفقيه، ناهيكَ عن مدرّس في مدرسة الفِقْه. ولا شكّ في أنّهم وجدوا أيضًا طريقةَ شمسٍ المستبدّة أمرًا غيرَ مقبول، شاعرِين بأنّ إذعانَ الرّوميّ وتسليمه لشمس أنقص من سُمعته ومَقامه. وقد حدث أحيانًا أنْ قُدّمت الشكاوي للقاضي [٢٧٥] بشأن ممارسة السَّماع من جانب أتباع الرّوميّ، برغم أنّ هذا يعود في الظّاهر إلى مرحلة ما بعد الاختفاء النهائي لشمس.

بعد أكثر من سنة بقليل، في الحادي عشر من آذار، عام ١٢٤٦م (٢١ شوّال من عام

٦٤٣هـ) ترك شمسٌ مدينةَ قُونِية، مُطارَدًا بعداوة بعض مُريدي الرّوميّ. وبسبب ذهول الرّوميّ من أنّ هذا النّموذجَ الوَجْديّ والإبداعيّ للفَرَح الرّوحيّ قد تركه، توقّف عن نَظْم الشعر وأداء السّماع. بحث الرّوميّ باهتياجٍ عن شمس وبعد تلقّي خَبَرٍ من دمشق أرسلَ ابنَه سلطان وَلَد ليعيده إلى قُونِية. المريدون الذين عارضوا شمسًا أدركوا في ذلك الحين أنّ إبعاده لن يجعل الأشياءَ تعود إلى طبيعتها، فقَبِلوا على مضضٍ بظهوره من جديد في قُونِية في نيسان من عام ١٢٤٧م (الموافق لذي الحجّة من عام ٦٤٤هـ).

تزوّج شمسٌ من إحدى مُريدات الرّوميّ، وهي السيدةُ كيمياء خاتون، التي رُبّيت في بيت الرّوميّ، لكنّها تُوفّيت بعدئذ بوقت قصير. ولعلّ عائلة الرّوميّ ومُريديه لاموا شمسًا لتقصيره في السّهر على صحتها. ومهما يكن، فإنّ عداوتَهم أو حسَدَهم لشمس دفعه فيما يبدو إلى تَرْك قُونِية نهائيًا في ذلك الشتاء، في أواخر عام ١٢٤٧م أو ربّما في أوائل ١٢٤٨م. فذهبَ الرّوميّ المحطّمُ نفسيًّا للبحث عنه عدّة مرّات إلى دمشق، لكنّه لم يعثر عليه.

وبدءًا من عام ١٢٤٤م، إن لم يكن قبْلَ ذلك، بدأ الرّوميُّ ينظم الغزليّات. وإبّان صُحبته لشمس، نظَمَ فيه كثيرًا من الغزليّات. وعندما غابَ شمسٌ عن الأنظار لأوّل مرّة، نضب مَعينُ إلهام الرّوميّ فعليًّا، لكن طبْعَه الشعريّ البهيج عاد إلى سابق عهده عندما رَجَع شمسٌ إلى قُونِية. ومع الاختفاء النهائيّ لشَمس، عاد الطّلبُ المتحرِّق لاستعادة رؤية هذا المرشد الرّوحيّ إلى عالمه النفسيّ الدّاخليّ. وفي النهاية، وصل الرّوميّ إلى نوع من التّفريج لشوقه المتأجّج وبدأ يكتشف شمسًا داخلَ روحه. واصلَ نَظْمَ الغزليّات في شخص الباحث المشتاق إلى الإرشاد، لكنّه بدأ أيضًا يتبنّى تعبيرَ

شمس في شعره. ويظهرُ الرّوميّ في كثيرٍ من هذه الغزليّات في صورة النّاجي من الأزمة الرّوحيّة والمُرْشَد إلى شواطئ صفاء الباطن واستنارة الضمير، التي لا يمكن الوصولُ إليها إلّا من خلال مُعاناة عظيمة وإهلاكٍ للنفس.

وفي عام ١٢٥٠م وما بعد، كان الرّوميُّ ينظم غزليّاتٍ في شأن صلاح الدّين، الذي عدّه الرّوميّ خليفةً لشمس. وعلى نحوٍ تدريجيّ، بدأ فَيْضُ نَظْم الغزليّات يخمد بعضَ الشيء ثمّ، ومع وجود حسام الدّين مُريدًا مُختارًا عنده، التفت في عام ١٢٦٠م وما بعد إلى شِعْر «المثنويّ» القصصيّ التّعليميّ والحكائيّ. ومهما يكن، فإنّ سپهسالار والأفلاكيّ كليهما يشيران إلى أنّ الرّوميّ واصل نظْمَ الشعر الغنائيّ أو الغزليّات لمجالس السَّماع وللمناسبات الأُخَر.

جدولٌ تاريخيٌّ للأحداث التي عرضت في حياة عائلة وَلَد حتّى وفاة الرُّوميّ:

[٢٧٦]ـ حوالي ٥٤٧ هـ /١١٥٢م، ولادةُ بهاء الدين وَلَد.

ـ حوالي ٥٩٧هـ/١٢٠٠م، بهاءُ الدّين يدرّس في وَخْش حتّى عام ٦٠٧هـ/١٢١٠م ويكتب جزءًا من معارفه.

ـ حوالي ٦٠١هـ/١٢٠٥م، يُولد علاءُ الدّين لمؤمنة خاتون وبهاء الدّين.

ـ ٦٠٤هـ /١٢٠٧م، يُولَدُ الرّوميّ لمؤمنة خاتون وبهاء الدّين.

ـ حوالي ٦٠٥هـ /١٢٠٨م، مناظرة مع قاضي وَخْش.

ـ حوالي ٦٠٩هـ /١٢١٢م، تعيش عائلةُ وَلَد في سَمَرْقَنْد، ويحاصر الخوارزمشاه هذه المدينة.

ـ حوالي٦١٢هـ/١٢١٦ م، تترك عائلةُ وَلَد خُراسان إلى بغداد ومكّة (شهر ذي الحجّة، آذار).

ـ حوالي ٦١٤هـ/١٢١٧م، إقاماتٌ قصيرة في دمشق ومَلَطْية (الصّيف).

ـ حوالي ٦١٤هـ/١٢١٨م، عائلةُ وَلَد في آق شهر قربَ أرزنجان لمدّة سنتين.

ـ حوالي ٦١٨هـ/١٢٢١م، يستولي المغولُ على بَلْخ.

ـ حوالي ٦١٩هـ/١٢٢٢م، عائلةُ وَلَد في لارِنْدة (قرمان) لمدّة سبعة أعوام.

وفاة مؤمنة خاتون، والدة الرّوميّ، بين عامي ٦١٩هـ/١٢٢٢م و٦٢٧هـ/١٢٢٩م.

ـ ٦٢١ هـ/١٢٢٤م، زواجُ الرّوميّ من جوهر خاتون.

٦٢٣ هـ/١٢٢٦م، ولادةُ سلطان وَلَد (٢٥نيسان؟ـ٢٥ربيع الثاني).

ـ حوالي ٦٢٧هـ/١٢٢٩م، السُّكنى الدائمة لعائلة وَلَد في قُونِية (لعلّهم جاؤوا إلى هذه المدينة لأوّل مرّة في عام ٦١٨ ـ ٦١٩هـ/١٢٢١ـ٢م).

ـ ٦٢٨ هـ/ ١٢٣١م، وفاةُ بهاء الدّين وَلَد.

ـ حوالي ٦٢٩هـ/١٢٣٢م، وصولُ برهان الدّين إلى قُونِية.

برهان الدّين في قُونِية وقيصَريّة يؤلّف كتابَ «المعارف»؟

الرّوميّ طالبًا في حلب وفي دمشق (حوالي ٦٢٩ ـ ٦٣٤هـ/ ١٢٣٢ـ٧م).

برهان الدّين يتولّى التهذيب الرّوحيّ للرّوميّ، مشتملًا ذلك على الخَلْوة، وقراءة معارفَ بهاء الدّين.

الرّوميُّ يعود إلى قُونِية عالمًا ناضجًا.

ـ ٦٣٨هـ/١٢٤١م، وفاةُ برهان الدّين محقّق.

ـ ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م، وصول شمسٍ إلى قُونِية (٢٦ جُمادى الثانية، ٢٩ تشرين الثاني). في هذه المرحلة، يشرع الرّوميُّ بالسّماع ونَظْم الغزليّات.

ـ ٦٤٣هـ/١٢٤٦، يترك شمسٌ قُونِية قاصدًا إلى الشام (٢١ شوّال ـ ١١ آذار).

يتوقّف الرّوميُّ عن نظم الشّعر. ويستأنف بنَظْم خمس غزليّات أو ستّ بعد تلقّيه نبأً عن شمس.

ـ ٦٤٤هـ/١٢٤٧م، عودةُ شمسٍ إلى قُونِية (ذو الحجّة، نيسان). تُقامُ مآدبُ ابتهاج، وينظم الرّوميّ غزليّاتٍ جديدة.

ـ ٦٤٤هـ/١٢٤٧م، يتزوّج شمسٌ من كيمياء (في يومٍ بين جُمادى الآخرة وشعبان، تشرين الأوّل وكانون الأوّل).

ـ ٦٤٥هـ/حوالي ١٢٤٧ـ ٨م، يختفي شمسٌ من قُونِية نهائيًّا.

يسافر الرّوميّ مرّتين على الأقلّ إلى سورية أو دمشق باحثًا عن شمس.

يختار الرّوميّ صلاحَ الدّين زَرْكوب خليفةً لشمس. تُحبط مؤامرةٌ لتنحية صلاح الدّين.

ينظم الرّوميّ غزليات لصلاح الدّين.

ـ ٦٥٧هـ/١٢٥٨م، وفاةُ صلاح الدّين زركوب (أوّل محرّم، ٢٩ كانون الأوّل).

الخلافة العباسيّة تسقط بأيدي المغول.

ـ حوالي ٦٦٠هـ/١٢٦٢م، يُتوفّى علاءُ الدّين، الابنُ الأكبر للرّوميّ (في ذي القعدة أو ذي الحجة، منتصف أيلول).

يبدأ نظمُ المثنويّ.

ـ ٦٦٢هـ/حوالي ١٢٦٤م، يبدأ نَظْمُ الجزء الثاني من المثنويّ (في يومٍ بين شهر المحرّم من عام ٦٦٢هـ وشهر المحرّم من عام ٦٦٣هـ، تشرين الثاني من عام ١٢٦٣م، وتشرين الأوّل من عام ١٢٦٤م).

ـ ٦٧٠هـ/ ١٢٧٢م، ولادةُ أولو عارف چلبي، ابن سلطان وَلَد من فاطمة خاتون، ابنة صلاح الدّين زركوب.

- ٦٧٢هـ/١٢٧٣م، وفاة الرّوميّ (الأحد، الخامس من جُمادى الآخرة، ١٧ كانون الأوّل).

علاقاتُ الرّوميّ بدولة السّلاجقة:

على امتداد بقية سيرة حياة الرّوميّ منشغلًا بوظيفته، وحتّى قبْلَ ذلك، دخَلَ الرّوميُّ في صلاتٍ كثيرة مع كبار أفراد الدّولة السّلجوقيّة واستفاد من رعايتهم. ويقدِّم لنا الرّوميُّ نظراتٍ خاطفة عارضة إلى هذه الصّلات في «فيه ما فيه» وفي رسائله. ولإكمال هذا، يقدِّم لنا الأفلاكيُّ ثروةً من المعلومات في شأن صلات الرّوميّ بهؤلاء المسؤولين، برغم أنّه يروي في أحيان كثيرة [٢٧٧] قِصَص كراماتٍ وحكايات أُخر غير مرجَّح أن تكون صحيحة. ويقدِّم سپهسالار بعضَ معلومات إضافيّة، لكنه لا يركّز بتفصيلٍ على هذا المظهر لحياة الرّوميّ. ويؤثر سلطانُ وَلَد ألّا يتعامل مع التفاصيل السياسيّة البتّة. وقد جمع فروزانفر وگلبينارلي وسُبحاني وآخرون سِيَرَ حياةٍ مختصرة لمعظم الشخصيّات المهمّة المذكورة في هذه المصادر. وقد قدّم أفضل إقبال و، في وقتٍ أقربَ إلينا، أركان توركمن Erkan Türkmen هذه المعلوماتِ على نحو أكثر تنظيمًا. وكتبَ مؤرّخٌ سياسيٌّ للأسر الحاكمة الإسلاميّة في آسية الصُّغرى، وهو آيْدِنْ تانِري Aydin Taneri، على نحو مُسْهَب في موضوع العلاقات بين الرّوميّ والدّولة السّلجوقيّة. وإنّ كتابَه

Mevlâna ailesinde Türk milleti ve devleti fikri (Ankara: Ocak, 1997; 1 st ed. 1987)

خطوةٌ مفيدة في الاتّجاه الصّحيح، برغم أنّه يعتمد على نحو ساذجٍ على الأفلاكيّ وليس خاليًا من الخطأ. وإنّ فحصًا ومقارنةً دقيقين لهذه المصادر جميعًا سيأذنانِ لنا باستخلاص نتائج أكثر وضوحًا حول الظروف الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة التي حكمت فعاليّات الرّوميّ.

بدأت سِيرةُ حياة الرّوميّ العمليّةُ مع الأسرة السّلجوقيّة في قُونِية في ذروتها الثقافيّة والماليّة. ووفقًا لما يقول حَمْد الله مستوفي في «**نُزهة القلوب**» كان للسّلطان علاء الدّين كيقُباذ دخْلٌ سنويّ قدره/ ٣٣٠٠٠٠٠ / دينار ذهبيّ. وبعد خمسين سنة، وبسبب التعدّي المغوليّ والمنازعاتِ على النفوذ بين أفراد هذه الأسرة ووزرائها ونَقْصِ الأراضي التابعة للسّلاجقة، انخفض هذا الدّخلُ إلى / ١٣٥٠٠٠/ دينار ذهبيّ (IqL 48-9).

كان للرّوميّ علاقةٌ متينةٌ جدًّا بالسُّلطان عزّ الدّين كيكاوس الثاني (ح ١٢٤٦ أو ١٢٤٨ ـ ٦٠م)، الذي ربّما يعدّ نفسَه مُريدًا من نوعٍ رديء للرّوميّ (Af 79؛ وانظر أيضًا: «نشاط الرّوميّ ومنزلتُه في قُونِية قُبيل مجيء شمس»، في الفصل الثالث، قبْلُ). وقد جرت العادةُ أن يرى الرّوميُّ وهذا السّلطانُ أحدُهما الآخَرَ عندما كان السّلطان في قُونِية؛ وبعد أن ترك قُونِية احتفظ الرّوميّ بتراسلٍ منظّم معه. وإنّ نصوصَ تسع رسائل وجّهها الرّوميُّ إليه في الظّاهر ما تزال موجودةً، ومن الواضح أنّ بعضَها كُتِب ردًّا على رسائل من السّلطان إلى الرّوميّ (Mak 59-61, 107-9, 109-11, 133-4, 162-3, 177, 178-9, 187-8, 189-92).

ويخاطب الرّوميُّ السّلطانَ عزّ الدّين بـ «الابن» ويشير إلى نفسه بـ «الأب» في هذه الرسائل، ويروي ثانيةً بإسهابٍ قصّةَ فراق يوسف ليعقوب، مشيرًا إلى التّشابه بين حال يعقوب ويوسف وحال الرّوميّ والسّلطان (Mak 107-8). ويعبِّر الرّوميُّ أيضًا عن الرّغبة في رؤية عزّ الدّين ثانيةً سريعًا (Mak 178).

وتنطوي رسائلُ الرّوميّ على أبيات شعريّة، وهي خاصّيّة نموذجيّة ولازمة

تقريباً لشكْل النّثر الفارسيّ في القرون الوسطى. وإنّ رسالةً واحدةً على الأقلّ من رسائل الرّوميّ إلى عزّ الدّين يرجعُ تاريخها إلى ما بين عامي ١٢٥٧م، و١٢٦١ وقد كُتبت عندما كان حُسام الدّين يعمل محرِّرًا أو منشئًا عند الرّوميّ (Mak 273). وتُطمئنُ رسالةٌ أخرى السّلطانَ بأنّ مُريدي الرّوميّ جميعًا يدعون له (Mak 188)، وينصح الرّوميّ السّلطانَ في شأن الطبيعة الغادرة للدّنيا وزوال الجاه والقوّة السّياسيّة. ويحذّرُ مولانا أيضًا من الاعتماد على رواية الآخرين؛ ذلك بأنّ التقليد لا يكشف الحقيقةَ الكاملة (Mak 108). ويُطمئنُ السّلطانَ، في هذه الأثناء، بأنّ فقدان القوّة السّياسيّة لا يشير إلى الحرمان من ألطاف الحقّ (Mak 108, 187). وفي رسالةٍ أخرى، يهنّئ الرّوميّ سلطانًا، يبدو أنّه عزُّ الدّين، بمناسبة [٢٧٨] زواجه (Mak 178). ويطلب الرّوميّ من عزّ الدّين مساعدةً لأشخاصٍ كثيرين، منهم ابنُ حُسام الدّين.

وبعد عام ١٢٤٩م اضطُرَّ عزُّ الدّين إلى تقسيم مملكته على أخوَيْه رُكن الدّين قِلِج أرسلان وعلاء الدّين كيقُباذ الثالث. ويُعزّي الرّوميُّ عِزَّ الدّين بمناسبة الهزائم التي لحقت به ويشير إلى أنّها دليلٌ على عدم وفاء العالَم المادّيّ وزواله. وحدث مرّةً أن اضطُرّ عزّ الدّين إلى الفرار إلى بيزنطة، برغم أنّه نجح بمساعدة البيزنطيّين في استرداد عرشه في قُونِية في عام ١٢٥٧م. وبرغم ذلك ظلّ رُكْنُ الدّين، مع وزيره معين الدّين پروانه، تهديدًا قويًّا. وفي وقتٍ من عام ١٢٥٨م أو ١٢٥٩ يمّم عزُّ الدّين شطرَ بغداد لكي يرى الحاكمَ المغوليَّ هولاكو ويحصل على مساعدته، لكنّ هذا لم ينتج عنه سوى تقسيم الأناضول بين رُكْن الدّين في الشّرق والشمال وعزّ الدّين في قُونِية والغرب. وفي هذه المرحلة، انسحب عزُّ الدّين من قُونِية إلى أنطالية (Mak 272).

وقد رأينا (الفصل الثالث) كيف أنّ الرّوميَّ كان ميّالًا إلى زيارة أنطالية

(Fih 97)، وربّما كان ذلك بدعوة من السّلطان عزّ الدّين (Af 1020)، في حوالي عام ١٢٥٩م. كان المغولُ في ذلك الوقت يتحرّكون إلى الأناضول مرّةً أخرى وبعد انهماكٍ في نقاش سياسيّ فاشل انسحب عزُّ الدّين مرّةً أخرى إلى أصدقائه البيزنطيّين في عام ١٢٦٠م أو ١٢٦١ وقدّم المغولُ دعمَهم لرُكْن الدّين. وبعد أن أزيحَ عزُّ الدّين عن العرش السّلجوقيّ حاول الاستيلاءَ على العرش البيزنطيّ بدلًا من ذلك، لكنّه أُودعَ السّجنَ في عام ١٢٦٣م أو ١٢٦٤ بسبب هذه الوقاحة (حدث هذا عندما كان الرّوميُّ ينظم المثنويّ). وتبعًا لذلك ينبغي أن ترجع مرحلةُ زياراتِ هذا السّلطان للرّوميّ إلى وقتٍ بين عامي ١٢٤٦م و ١٢٥٠، أو ربّما إلى المرحلة الممتدّة بين عامي ١٢٥٧م و ١٢٥٩. والقصّةُ التي يرويها الأفلاكيُّ في شأن شماتة الرّوميّ بالسّلطان عزّ الدّين (Af 443-4؛ وانظر «نشاط الرّوميّ ومنزلته في قُونِية قُبيل مجيء شمس» في الفصل الثالث، قبْلُ)، إنْ كان لها أيُّ أساسٍ من الصّحة، ينبغي أن ترجع أيضًا إلى إحدى هاتين المرحلتين. ولعلّ بعضَ الرسائل المكتوبة لعزّ الدّين، في أيّة حال، كُتبت في عام ١٢٦٠م وما بعد.

كتب الرّوميّ أيضًا إلى القاضي عِزّ الدّين القونيويّ (Mak 150-52)، الذي أصبح الوزيرَ للسّلطان عزّ الدّين في عام ١٢٥٦م أو ١٢٥٧، لكنّه قُتِل بعد سنةٍ أو سنتين لأنّه شجّع على هجومٍ سلجوقيّ على المغول (Mak 271-2). ويقول الأفلاكيّ إنّ هذا الشّخص كان معجبًا بفَهْم الرّوميّ غير المدرسيّ لحقائق الدّين وبنى مسجدًا جامعًا في قُونِية من أجل الرّوميّ (Af 103-4).

كان جلالُ الدّين قرطاي (أو قره طاي، توفّي في عام ١٢٥٦م؟)، الأتابكُ الوصيُّ على

العرش منذ عام ١٢٤٩م إلى عام ١٢٥٤، يونانيًّا متحوّلًا إلى الإسلام، عبدًا مُعتَقًا لعلاء الدّين كيقُباذ. وقد عيّنه غياثُ الدّين كيخسرو الثاني في «الطّشت خانه»(*) خازنًا وأصبح فيما بعد نائبًا لعزّ الدّين كيكاوس الثاني. كان قرطاي يوقّع تحت أوامره بعبارة «وليّ الله في الأرض» (Mak 257). ويروي الأفلاكيّ (Af 218) روايةً ينقلها عن چلبي شمس الدّين وَلَد مدرّس تصف قرطاي بأنّه رجلٌ «له سيرةُ الأولياء». ويبدو أنّ اثنتين من رسائل الرّوميّ موجّهتانِ إلى جلال الدّين هذا (كتبَ الرّوميُّ أيضًا إلى أميرٍ اسمُه جلالُ الدّين مستوفي، ومن هنا ثمّة قَدْرٌ من عَدمِ اليقين في هذه الناحية). ويشير إليه الرّوميُّ بوصفه «مَلَكيَّ [٢٧٩] الأخلاق، كرّوبيَّ الأوصاف، مَعْدِنَ الخير والإنصاف، ... ملجأ الضّعفاء، مؤنسَ الفقراء، مُغيثَ المظلومين». ويطلبُ الرّوميّ من قرطاي أن يساعد وَرَثةَ صلاح الدّين زَرْكوب بتقديم دفعةٍ قدرُها خمس مئة درهم نيابةً عنهم من أجل بُستانٍ اشتروه. وكان ورثةُ صلاح الدّين متأخّرين لمدة أسبوعين عن دفع القسط ولم يكنْ المقرِضُ يعطيهم مُهلةً. ويشير الرّوميّ إلى أنّه لم يكن يتصوّر أحدًا أكثرَ جدارة من قرطاي بمساعدة «الفقراء الرّبّانيّين» (Mak 165-6).

بنى جلالُ الدّين قرطاي مدرسةً في عام ١٢٥١م غير بعيدٍ عن جامع علاء الدّين فوق الهضبة المتوسّطة لمدينة قُونية، وقد زارها الرّوميّ في مناسبات مختلفة (Af 559)، برغم أنّه يمكننا أن نستنتج أنّ هذه المدرسة ركّزت على الدّراسة الرّسميّة للفِقْه الإسلاميّ، خلافًا لمدرسة الرّوميّ (Af 510)، وأنّه حدث أحيانًا أنّ الأساتذةَ والفقهاء الذين يدرسون هنا حاولوا سَلْبَ الرّوميّ فرصةَ الظّهور على المسرح بعلمهم الظاهريّ

---

* ـ هي بيتٌ تكون فيه آلة الغَسْل والوضوء وقماش السلطان البياض الذي لابدّ له من الغَسْل، وآلة الحمّام وآلات الوقود. انظر: نهاية الأرب، طبعة مصر، الجزء الثامن (ص ٢٢٥) [المترجم].

(Af 291-2). ولعلّ هذا يرتبط بتحوّل الرّوميّ تحت تأثير شمس؛ ويوحي مقطعٌ في **مناقب العارفين** للأفلاكيّ (انظر Af 121-2) بأنّ شمسًا هو موضوعُ النّزاع، برغم أنّ الرّواية التي يرويها الأفلاكيّ تجعلُ شمسًا، على نحوٍ منطوٍ على مفارقةٍ تاريخيّة، مقيمًا في قُونِية بعد بناء مدرسة قرطاي. ولعلّ إجراء الرّوميّ السَّماعَ هو الذي جعَلَ هؤلاء العلماءَ يتحاملون على الرّوميّ، لكنّه لا يبدو أنّ راعيهم قد شاركهم في إحساسهم بالتفوّق، لأنّ إحدى الرّوايات جعلت قرطاي ينسلّ إلى الخلف ليراقب الرّوميَّ وهو يصلّيّ (Af 228)، وكان لدى الرّوميّ سببٌ فيما يبدو للأمل برعاية قرطاي. وبعد وفاة قرطاي، مرّ الرّوميّ وأصحابه بمدرسته في أحد الأيّام فقال مولانا إنّ قرطاي يدعوهم من تلك الدّنيا قائلًا إنّني «مشتاق لحضور أصحاب مولانا». وبعد ذلك جلسوا لمدّة ساعة في مدرسته «فقرأ الحُفّاظُ القرآنَ وأنشد أصحابُ مولانا الغزليّات والمثنويّ» (Af 218). أمّا مدرسةُ قرطاي، التي يوجد فيها أيضًا ضريحُ جلال الدّين قرطاي، فما تزال قائمة إلى اليوم، وما تزال بعضُ أعمال القرميد الأصليّة على القُبّة على ما كانت عليه (انظر: Mak 256-7; EI[2]).

كتب الرّوميُّ خمسًا وعشرين رسالةً إلى معين الدّين پروانه، وهو أحدُ الرّجال الأكثر قوّةً في الأناضول في العقود الوسطى من القرن الثالث عشر. كان والدُه، مهذّبُ الدّين (تـ ١٢٤٤م)، من شمالي إيران وكان وزيرًا لكيخسرو الثاني. كتب الرّوميُّ إليه مرّةً (Mak 203-4) يطلب مساعدتَه في إيجاد وظيفةٍ لواحدٍ من أفراد أسرته الكبيرة. وقد برز مُعينُ الدّين بعد هزيمة المغول للسّلاجقة في كوسه داغ، من خلال التفاوض في شأن معاهدةٍ جعلت أراضي السّلاجقة فعليًّا محميّةً مغوليّة.

بدأ معينُ الدّين سيرتَه في خدمة الدّولة أميرًا في مدينة تَوقات، لكنّه في عام ١٢٥٦م أمر رئيسُ المغول بيجو بأن يصبح مُعين الدّين الأميرَ الحاجب و «الپروانه»، وهو نوعٌ من المساعد الشخصيّ للسّلطان والمسؤول الرّسميّ عن تقسيم الأراضي العامرة على رؤساء الجيش والآخرين. ولأنّ رُكن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع كان صغيرًا، تصرّف الپروانةُ تصرّف الحاكم الفعليّ في النصف الخاصّ به من أراضي السلاجقة. وفي شهر آب من عام ١٢٦١م، في أيّة حال، طردت قوّاتُ رُكن الدّين بأمر پروانه السّلطانَ عزّ الدّين [٢٨٠] من قُونِية. وأرسل پروانه «الأمراءَ الموالين لعزّ الدّين إلى حكّام المغول وقُتلِوا» (Mak 290)؛ كان بدرُ الدّين گهرتاش، وهو راعي مدرسةٍ بُنيت للرّوميّ أو ربّما حتّى لبهاء الدّين وَلَد، بين أولئك الذين أسلمهم پروانه إلى المغول ليلقوا حتفَهم (انظر: «لا سلاحَ، لا جسد، لا قتل» الصفحات ١٨٧ وما بعد). بعد هذا، أصبح پروانه فعليًّا حاكمَ الأراضي السّلجوقيّة في الأناضول، المسؤولَ فقط أمامَ المغول، الذين حظي بثقتهم. وعندما تقدّمت السّنُّ بالسُّلطان رُكن الدّين وحاول إزالة پروانه في عام ١٢٦٥م أسلمه معينُ الدّين إلى القتل بأيدي المغول، في آق سراي وأجلس ابنَه الصّغير، غياثَ الدّين كيخسرو الثالث، على العرش. بقي كيخسرو الثالث سلطانًا حتّى عام ١٢٨٤م، لكنّ القوّة كلَّها بقيت في يدي پروانه، الذي زوّج ابنتَه من السّلطان ليضمن علاقات طيّبة.

وأخيرًا في أيّة حال، أخذ پروانه يشكّك في سياسته في استرضاء المغول ودعا بيبرس المملوكيّ لغزو الأناضول، وهو ما فعلَه هذا في عام ١٢٧٧م، بعد وفاة الرّوميّ. وفي غمرة هذا الغزو وما رافقه من اضطراب، استولى قائدٌ قَبَليّ تركمانيّ على قُونِيةَ،

وجعَلَ التّركيّةَ لغةَ الإدارة. فزحف المغولُ مرّةً أخرى وطردوا المماليك من المنطقة، وفي هذه المرحلة قُتل مُعين پروانه بسبب الخيانة في آب من عام ١٢٧٧م[١].

وبرغم عمل السّياسة القذِر، موّلَ پروانه مدرسةَ علاء الدّين في سينوب (١٢٦٣م) ومدرسةً أخرى في مرزيفون (١٢٦٥م)، وهي منطقةٌ امتلكها أبناؤه لبعض الوقت بعد وفاته. أنشأ پروانه خانقاه لفخر الدّين العراقيّ في تَوقات وحضر أيضًا دروسَ الرّوميّ ومجالسَ السّماع التي كان يديرها. الرّواياتُ الكثيرة التي يقدّمها الأفلاكيّ عن زيارات پروانه للرّوميّ (مثلًا Af ٢٥٥ ـ ٦، ٣١٠، ٤١٧، الخ) وحضورِه مجالسَ السّماع (Af 181-2, 215-16) يؤيّدها سپهسالار. أحاديثُ فيه ما فيه والرّسائل تؤكّد أيضًا علاقةً متواصلةً بين الاثنين. إذ يروي الحديثُ ١٠ في فيه ما فيه كيف أنّ سلطان وَلَد (مولانا بهاء الدّين) كان يعتذر لپروانه مرّةً عندما تأخّر الرّوميُّ (خداوندگار) عن اجتماع خاصّ بينهما. ومثلما أوضح سلطانُ وَلَد، قال الرّوميُّ إنّ پروانه (الأمير) لا ينبغي أن يزعج نفسَه بالمجيء لزيارته، لأنّه، أيّ الرّوميّ، كان ينشغل أحيانًا بمسائل أخرى، كأن يُستغرَق في التأمّل أو الكشف الصوفيّ.. إلخ، ولا يريد الرّوميُّ أن يزعجه برفْض رؤيته. فقال پروانه إنّ الرّوميّ كان يحاول أن يعلّمني درسًا لكي أعلمَ أنّني إذا تركتُ طُلّابَ الحاجات عندما يأتون إلى بلاط السّلاجقة «ينتظرون لكي يسمعوا إجابةً كان ذلك صعبًا جدًّا وقاسيًا... ولا أفعلَ مع الآخرين مِثْلَ ذلك». وعندما وصلَ الرّوميُّ، اعتذر بالقول إنّه ترك پروانه ينتظرُ محبّةً له، مثلما أنّ الحقّ [تعالى] يؤجّل أحيانًا إجابةَ دُعاء عباده، وما ذلك منه إلّا محبّةً لحلاوة توسّلاتهم المخلصة (Fih 37). والحقيقةُ أنّ الأفلاكيّ يروي ثانيةً حكايةً عن سلطان وَلَد تروي الحادثَ نفسَه بتفصيل أكثر،

مشيرةً إلى أنّ پروانه ركع للرّوميّ وقال إنّ هدفه في زيارة المولى (خداوندگار) هو أنْ يرى العالَمُ كلُّه أنّ مُعين الدّين پروانه كان واحدًا من عبيد عتبة الرّوميّ. وعندما انصرف مُعين الدّين في هذا الوقت، قدّم ٦٠٠٠ وحدة من العملة السلطانيّة إلى مريدي الرّوميّ لكي يأخذوها إلى منزل حُسام الدّين فيقسمها على الأصحاب (Af 299-300).

[٢٨١] وربّما يرجع تاريخُ هذه الحادثة إلى أواخر خمسينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ أو أوائل ستّينيّاته. ويذكّر سپهسالار بما ينبغي أن يكون واحدًا من اللقاءات الأولى بين مُعين الدّين والرّوميّ. إذ دعا مُعينُ پروانه إلى اجتماع كبيرٍ لكُبراء قُونِية ودعا الرّوميَّ. وبعد أن انتهى مجلسُ السّماع وتفرّق الجمهور، طلبَ الرّوميّ من محمّد، الخادم، مُريدِ الرّوميّ، أن يحمل الإبريق إلى مكان الوضوء (Sep83). فدفع مُعينُ الدّين پروانه لهذا الخادم ٣٠٠٠ درهم اعترافًا له بالجميل لسماحه له بأن يفعل هذا بنفسه، فأخذَ الإبريقَ وأتى به إلى الرّوميّ، واقفًا عند باب الموضّأ لكي يخدمه (Sep 84). وفي مناسبة لاحقة، أوضح پروانه للسّلطان رُكن الدّين أنّ الرّوميّ لا يهتمّ بشيء غير السّماع (ربّما يعني بذلك أنّه لم يكن يطلب أجرًا أو هديةً مقابل التدريس)، ولذلك فإنّهما كلّما أرادا حضورَه احتاجا فقط إلى أن يُحضِرا المغنّين والمنشدين ويرتّبا للسّماع ويطلبا من الرّوميّ أن يحضر (Sep 85). كان كلُّ العلماءِ والأمراء الذين كانوا يحضرون هذه المجالس أصدقاءَ للرّوميّ. ويروي سپهسالار أنّه في أحد مجالس السّماع، تحدّث سيّد شرف لپروانه عن الرّوميّ على نحوٍ انتقاديّ فأنشأ الرّوميُّ على البديهة أبياتًا مجيبًا إيّاه بها. فما كان من پروانه إلّا أن تاب عن الاستماع إلى كلمات سيّد شرف (Sep 87).

انتقد الرّوميُّ مُعينَ الدّين لتأييده المغول الكفّار (Fih 5) ولفهمه السطحيّ لنفسه

بوصفه «طالبَ عَمَلَ» (Fih 74). وفي الحديث ٦١ من «**فيه ما فيه**» يستعمل الرّوميُّ أيضًا التّلميحَ في لقب مُعين الدّين، المساعِد للدّين، مشيرًا إلى أنّه بحَذف الحرف الأوّل من اسْمه يمكن قراءتُه هكذا: «عَيْنُ الدّين» (أي جوهره وذاتُه)، ومؤدِّبًا إيّاه بسبب تعظيم نفسه بإضافة حروفٍ إلى الكمال (Fih 219). ويروي الأفلاكيُّ اعتمادًا على سلطان وَلَد أنّ پروانه جاء يومًا إلى الرّوميّ طالبًا مشورتَه ونُصحه. بقي الرّوميّ صامتًا للحظةٍ ثمّ قال إنّه إذا كان پروانه قد حفظَ القرآن وقرأ على الشّيخ صدر الدّين «**جامعَ الأصول**» في الحديث، وبرغم ذلك لم يلتزم بنصيحة الله والنّبيّ، فكيف يمكن الرُّوميَّ أن يكون له تأثيرٌ فيه؟ (Af 165).

مِثْلُ هذه الانتقادات ينبغي أن يُعدّ حوارًا مسموحًا به بين رجلٍ من رجال الله وصاحبِ مقامٍ وسلطانٍ ذي شوكة وقوّة، لأنّ العلاقات بين الرّوميّ وپروانه لا بدّ أنّها كانت ودّيّة صميميّة. وقد كتب الرّوميُّ إليه في مناسبات كثيرة، طالبًا منه الألطافَ والمساعدات لأفرادٍ من أصحابه ومعارفه وكان پروانه فيما يبدو يرغب بحضور الرّوميّ في مجالس مختلفة. بل إنّ سلطان وَلَد نَظَمَ قصيدةً ورُباعيّتين في مَدْح مُعين الدّين، ويرجع تاريخُها إمّا إلى الفترة نفسها التي عبّر فيها الرّوميّ عن هذه الانتقادات، وإمّا إلى السنوات التي أعقبت وفاة الرّوميّ، أي إلى وقتٍ بين عام ١٢٧٣م وقَتْل پروانه في عام ١٢٧٧م.

وقد رأينا كيف أنّ واحدًا من موظّفي پروانه كان مُريدًا للرّوميّ، وفي الحديث ٤٠ من «**فيه ما فيه**» (Fih 150) نصادف شخصًا اسمُه جوهر، وهو خادمٌ للسّلطان، كان حاضرًا في مجلس تدريسِ الرّوميّ ومرتاحًا إلى حدّ يستطيع عنده أن يعرض أسئلةً عليه. ولعلّه بفَضْل هذا الخادم صارت زوجةُ السّلطان رُكن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع وحتّى السّلطانُ نفسه متعلّقَيْن بالرّوميّ.

[٢٨٢] أدّى الرّوميُّ السَّماعَ في اجتماعات كبيرة للكبراء أعدّها السّلطانُ رُكنُ الدّين في قصره، أو مُعين الدّين. وفيما بعد، عندما قرّر السّلطانُ أن يزور شيخًا آخر ـ اسمُه بُزاغو عند سپهسالار، أو الشّيخ مَرَنْدي عند الأفلاكيّ ـ قال الرّوميّ إنّه إن كان السّلطانُ وَجَد «أبًا» جديدًا، فإنّ الرّوميّ أيضًا سيجد «ابنًا» جديدًا. وابتغاءَ استرضاء الرّوميّ، دعاه رُكْنُ الدّين إلى مأدبة، لكنّ الرّوميّ بدأ بالدّوران عندما بُسِط السِّماط وعليه آنيةُ الذّهب والفضة (لم يشجّع الفقهُ الإسلاميّ على الأكل في آنية الذهب أو حرّم ذلك)؛ فلم يكن أمام الخَدَم إلّا إزالةُ السّماط وما عليه لكي يرقص الرّوميُّ. عدّ السّلطانُ هذا الأمرَ إهانةً، وقد أشار الرّوميُّ إلى هذه الحادثة في غزليّة نَظَمها على البديهة في هذه المناسبة. فرقص الرّوميّ وحُسامُ الدّين خارجَيْنِ من المجلس وعادا إلى مدرسة الرّوميّ (Sep 84-5؛ وقارن بـ Af 146-9).

في مناسبةٍ أخرى، دعا السّلطان رُكنُ الدّين وپروانه الرّوميَّ لإلقاء خطبة الجمعة، فقبِلَ الرّوميّ. لكنّه في اليوم المحدّد انسحب إلى حاناتٍ في أطراف المدينة (خرابات ـ بالفارسيّة)، حيث يتخلّص من حشود الخَلْق الذين يزدحمون عنده، و«يُستغرَق في الجمال الذي لا يُوصَف» (Sep 95). وفيما بعد يبني الحكّامُ ومريدو الرّوميّ مساجدَ في مكان الحانات هذا الذي زاره (Sep 96)، لكنّ المسلمين الورعين لا يطؤون بأقدامهم هذه الأماكن (انظر: «رمزيّةُ الخمرة في غزليّات الرّوميّ»، الصفحات ٣٢٤ وما بعد). اجتمع السّلطانُ والكُبراءُ جميعًا في المسجد، منتظرين أن يعظ الرّوميّ في خطبة الجمعة بعد الصّلاة. بحث مريدو الرّوميّ عنه بحثًا شديدًا وعندما ذُكِر أنّه كان في الحانات، صمّم حُسامُ الدّين على أن يذهب ليأتي به. لم يشأ حُسام الدّين أن تطأ قدماه الحاناتِ

خاصّةً في يومٍ من أيّام الجمعة، وهكذا أغمض عينيه إلى أن اقترب على نحوٍ لا يرى فيه سوى وجه الرّوميّ. فذكّر الرّوميَّ بأنّ العلماءَ والكُبراء كانوا ينتظرونه، وهكذا انطلقا نحو المسجد. اعتلى الرّوميّ المنبرَ وخطب خطبةً أبكت الحاضرين جميعًا بكاءً حارًّا. الأجزاءُ الأسطوريّة من هذه القصّة يُرادُ منها أن تبيّن أنّ الرّوميَّ لا يقيم وزنًا للأُبهة والسّلطان، ولا للشّهرة الدّينيّة، وأنّه كان يحسّ بقَدْرٍ من الارتباط بالمساكين والمذنبين مساوٍ للقَدْر الذي يحسّه من ذلك إزاءَ العِلْية والأقوياء.

كان صِهْرُ پروانه، مجدُ الدّين أتابك (تـ ١٢٧٧م)، وزيرَ الماليّة لرُكن الدّين، وكذلك مُريدًا للرّوميّ. ويشير سپهسالار (Sep 100-101) إلى أنّ الرّوميّ ضغط على مجد الدّين ليدخل في خَلْوة (عُزلة عن الخلق يصوم فيها الشّخصُ عن الطّعام لمدّة أربعين يومًا، وتسمّى في الفارسيّة چِلّه» فقام بها لأيّام قليلة حتّى غلبه الجوعُ فتسلّل لِواذًا من المدرسة إلى بيت صديقٍ من أجل لُقمةٍ يأكلُها. عدّةُ رسائل من الرّوميّ وأصحابه موجَّهةٌ إلى هذه الشخصيّة، منها واحدةٌ يُطلب فيها مساعدةٌ ماليّة لنظام الدّين يرجع تاريخُها إلى السّنتين الأخيرتين من حياة الرّوميّ (Mak 75-6, 288).

تزوّج پروانه گرُجي خاتون، وهي أميرةٌ جورجيّة، كانت قبْلُ زوجةَ غياث الدّين كيخسرو الثاني. ويصفها الأفلاكيّ بأنها مريدةٌ للرّوميّ (مثلًا: Af 263, 425 ومواضع أُخَر). وعندما طلبت الطّلاق من زوجها، پروانه، جاء إلى الرّوميّ طالبًا النّصيحة، وهكذا منعَ الرّوميّ مواجهةً أخيرةً (Af 432-3). ويذكر الأفلاكيّ أنّه عندما كان عليها أن تُرافق [٢٨٣] السّلطانَ إلى قيصرية، لم تستطع أن تتحمّل فراق الرّوميّ، فكلّفت النقّاشَ عينَ الدّولة الرّوميّ بأن يرسم صورةً، أو عدّةَ صُوَر، لجلال الدّين الرّوميّ لكي

تأخذها معها (Af 425-6). وتبرّعت أيضًا بمبلغ كبير من النقود، ١٣٠٠٠٠ درهم أو أكثر، لبناء ضريح الرّوميّ (Af 792). إحدى رسائل الرّوميّ الموجّهةِ إلى «فَخْر الخواتين» (Mak 118-19)، مهنّئةً إيّاها بشفائها من مرضٍ، كانت في الظّاهر موجَّهةً إمّا إليها وإمّا إلى گوماج خاتون التَّوقاتي، حرم رُكْن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع. أعدّ الرّوميُّ أحيانًا مجالسَ سماعٍ للنساء، وقد واصلت ابنةُ سلطان وَلَد ونساءٌ مولويّات أُخَر من العهد الأوّل هذا الرَّسْم (Mak 279).

وحضر الرّوميُّ أيضًا مجلسَ سماعٍ للنساء، هيّأت له زوجةُ أمين الدّين ميكائيل، بموافقة زوجها (Af 490-91). وإذ كان أمينُ الدّين مسؤولَ الخزانة لعزّ الدّين وفيما بعد نائبًا في قُونِية من عام ١٢٥٩م إلى عام ١٢٧٧، عُذِّب وقُتِل في عام ١٢٧٨م عندما احتُلّت قُونِية. وكان يحضر دروسَ الرّوميّ (Af 133) ولقي شمسَ الدّين التّبريزيّ (Af 782). وقد أسِفَ أمينُ الدّين لتبعيّة السّلاجقة للمغول الكفّار، كما يُروى في الحديث ١٧ من **فيه ما فيه** (Fih 77)؛ وبدأ هو النقاشَ في الحديث ١١ من **فيه ما فيه** (Fih 43). وكتبَ الرّوميُّ ثلاثَ رسائل إليه (Mak 252-3).

كتب الرّوميُّ رسائلَ كثيرة إلى تاج الدّين معتز (تـ ١٢٧٢م)، الذي كان قاضي القُضاة لجلال الدّين خوارزمشاه، طالبًا منه أن يُساعد ابنَ حُسام الدّين (صدرَ الدّين) وصهرَه (نِظام الدّين). ولذلك كان فيما يبدو راعيًا لحُسام الدّين، ويُخبرنا الأفلاكيُّ بأنه رتّب حَفْلَ التنصيب عندما عُيِّن حُسام الدّين الشّيخَ لخانقاه ضياء الدّين (Af 754-5). وقد جاء تاجُ الدّين إلى الأناضول ليجمع الخَراجَ من السّلاجقة، لكنّ السّلطان عزَّ الدّين ردّه وقال له اذهبْ إلى رُكْن الدّين. وهناك لقي پروانه وصارا صديقَيْنِ، ثمّ عندما طرد رُكْنُ الدّين عِزَّ

الدّين من قُونِية، عُيّن تاجُ الدّين رئيسًا للخزانة في قَسْطَمُونية وأَنْقِرة (Mak 254-6).
ويحكي لنا الأفلاكيّ أنّ تاجَ الدّين كان يأتي برُفقة پروانه ليسمعا دَرْسَ الرّوميّ (Af 100)
وأنّه أرسل مالًا إلى الرّوميّ (Af 751). وقد أمر تاجُ الدّين، بشفاعة سلطان وَلَد، ببناء عدّة
حجرات للرّوميّ المُعارض لهذه الفكرة خلْفَ المدرسة التي كان يدرّس فيها (Af 241-2).

كان عَلَمُ الدّين قَيْصَر أحدَ أمراء غياث الدّين كيخسرو الثالث (ح ١٢٦٤ ـ ٨٢م). وكان في الظّاهر من المريدين الصّادقين للرّوميّ وأعدّ لمجلس سَماع في بيته، دعا إليه رجالَ الدّولة والعُلماءَ جميعًا (Af 489). وكانت له يدٌ أيضًا في إنشاء ضريح الرّوميّ (Af 792)؛ وقد كتب سلطانُ وَلَد عدّة قصائد في مَدْحه (Mak 277). وأرسلَ الرّوميُّ إليه رسالتين (Mak 278).

كان موقفُ الرّوميّ من أهل السّياسة قائمًا على الحياد المدروس. ففي الوقت الذي كان فيه مدركًا أنّه يمكن أن يكون له بعضُ التأثير في رجال الدّولة، لم يضع آمالَه فيهم. والأمرُ كما يقول في الحديث ١٥ من **فيه ما فيه** (Fih 64-5)، كان المغولُ في وقتٍ من الأوقات وُضعاء عاجزين، لكنّ الله [تعالى] أيّدهم ومنحهم القوّةَ لبعض الوقت. وفي النهاية، وبرغم ما هم فيه من قوّة وشوكة، سيهلكهم الله. والحقيقةُ أنّ هذا كان موقفًا متأصّلًا جدًّا في الأدب الأخلاقيّ والصوفيّ الإيرانيّ. لكنّ الرّوميّ رأى أيضًا المزيّةَ [٢٨٤]في جَعْل الكُبراء يحضرون دروسَه أو مجالسَ سَماعه، مثلما يبيّنُ في الحديث ٦٢ من **فيه ما فيه** (Fih 221). كان الأمراءُ كالنَّحْل الذي جاء إلى بُستانه، جامعًا الشّمعَ والعسَلَ. وسيطير نَحْلُ الأمراء بعدئذ إلى بساتين أخرى فيلقّح الأزهار هناك. وهذا سينشر تأثير الرّوميّ ويجتذب مُريدين إضافيّين.

علاقاتُ الرّوميّ بالنّاس:

مثل معظم الإيرانيّين قبْلَ الثورة الشّيعيّة للصّفويّين في القرن السادس عشر الميلاديّ، كان الرّوميُّ سُنّيًّا، ومثلما رأينا، اتّبع المذهبَ الحنفيّ في الشؤون الفقهيّة والتعبديّة. وبرغم أنّ أغلبيّةَ الأتراك والمسلمين في الأناضول اتّبعوا المذهبَ الحنفيّ، لم يفضّل السّلاجقةُ على نحوٍ خاصّ المذهبَ الحنفيّ في ذاته على المذاهب الفقهيّة الثلاثة الأخرى. والحقيقةُ أنّ نظامَ المُلْك، الوزيرَ الإيرانيّ الشّهير الذي علّم الحكّامَ السّلاجقة الأوائلَ أشكالَ الحكومةِ والثقافة الإيرانيّة، كان شافعيَّ المذهب، وقد درّست المدارسُ النظاميّة المنشأةُ باسمه العقائدَ الأشعريّة، التي عارضت بعض الفَرْضيّات العقلانيّة للأحناف.

مال المتجاورون في المدن الكبيرة إلى الانفصال وفقًا للحدود الدّينيّة إلى أحياءٍ يهوديّة ومسيحيّة وزردشتيّة وإسلاميّة، ومال السّكّانُ المسلمون إضافةً إلى ذلك إلى الاجتماع وفقًا لحدود مذهبيّة، إذ يلتزم كلُّ مسجدٍ في المقام الأوّل بمذهبٍ خاصّ من المذاهب الأربعة. وبرغم أنّه كان هناك توتّرٌ مذهبيّ عَرَضيّ أو حتّى عنفٌ (خاصّةً بين السُّنة والشّيعة، ولم يُعترَف بالتشيّع مذهبًا فِقْهيًّا إبانَ مرحلة السّلاجقة) كانت سياسةُ الحكومة السّلجوقيّة التّهدئةَ بين المذاهب المختلفة وضمانَ الاستقرار والانسجام الأهليّ (انظر: J.Perry, 'Theory of Urban Moieties' JIS 32/1 (1955): 51-70).

حافظ الرّوميّ على علاقات ودّية ليس فقط مع المسلمين من المذاهب المختلفة، بل أيضًا مع الناس العاديّين، وليس فقط العلماء. وإضافةً إلى ذلك، كان له أصدقاء بين المسيحيّين، ولا يشملُ ذلك گرجي خاتون فحسب، بل أيضًا أحدَ الرّهبان. وقد أشار عَلَمُ

الدّين قَيْصَر إلى هذه الحقيقة عندما سألته گرجي خاتون عن أعظمِ كرامةٍ رآها من الرّوميّ. فقال قيصر: «إنّ أهلَ كلّ مِلّةٍ يحبّون نبيًّا وكلَّ قوم يقلّدون شيخًا»، أمّا أعظمُ كرامةٍ للرّوميّ فهي أنّ أهل الأديان جميعًا والمِلَل جميعًا يحترمونه ويصغون إلى تعاليمه (Af 519).

وفي أحد الأيّام انتقد پروانه الرّوميّ، قائلًا إنّه كان «مَلِكًا لا نظيرَ له»، لكنّ الذين صاروا مريدين له «سيِّئون وذوو طبع فضوليّ». فحدث أن كان أحدُ مريدي الرّوميّ موجودًا في ذلك الجَمْع في هذه المناسبة فنقلَ ما قاله پروانه إلى الرّوميّ. فكتب الرّوميُّ إلى پروانه قائلًا: «إن كان مُريديّ أناسًا طيّبين صِرْتُ أنا مُريدًا لهم، وقد قبلتُهم مريدين لكي يتغيّروا ويصبحوا طيّبين ويدخلوا في سِلْك الصّالحين والمصلحين». وكان من شأن هذه الإجابة أن تسُرّ مُعينَ الدّين پروانه وتُخجله في الوقت نفسه، فاعتذر وأسهم إسهامًا كبيرًا في حماية المريدين وإنفاذ حاجاتهم (Af 129-30). ولا شكّ في أنّ هذا هو الذي، كما يبيّن سلطان وَلَد (انظر: «وفاة جلال الدّين»، الصفحات ٢٢٣ وما بعد»)، جعل الناسَ من كلّ الحِرَف ومن كلّ الأديان والمذاهب يأتون لأداء الاحترام [٢٨٥] لمولانا في جنازته، ويحملُ نوّابُ السّلطانِ والأمراءُ تابوتَه على الأكتاف (Sep 116).

المفكّرون المؤثّرون في جوار الرّوميّ

إضافةً إلى رجال الدولة ونسائها، ينبغي أن يكون الرّوميّ التقى شخصياتٍ دينيّةً أخرى في قُونِية. ومثلما رأينا، يزعم سپهسالار (Sep 24-5) أنّ الرّوميّ التقى عددًا من الصوفيّة المشهورين في دمشق، ومنهم الصوفيّ الكُبْرَويُّ سَعْد الدّين حَمُويه (تـ ١٢٥٢م)، والشاعرُ الموهوبُ أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ (تـ ١٢٣٨م)، الذي نقلَ عنه ابنُ عربيّ في كتابه «**الفتوحات المكّيّة**». وقد عاش الرّوميُّ وصَدْرُ الدّين القُونَويّ

(١٢١٠ ـ ٧٣م)، ابنُ زوجةِ ابن عربيّ وأقربُ مريديه إليه، في قُونِية في وقتٍ واحد. ويصف الأفلاكيُّ لقاءات كثيرة بينهما يميل فيها صدرُ الدّين إلى أن يَظهر في صورة تابعٍ اجتماعيّ أو روحيّ للرّوميّ، مادحًا الرّوميَّ بأنّه الشّيخُ والمرشدُ الأكبر، وعلى الحقيقة بأنّه أعظمُ صوفيٍّ منذ الجُنَيد وبايزيد (Af 359-60؛ وقارن بـ: Sep 86-7, 92). وُلِد صدرُ الدّين في مَلَطْية، لكنّه وفد إلى قُونِية في عام ١٢٥٤م، حيث نجحَ وأصبح أخيرًا شيخَ الإسلام؛ الأمرُ الذي يبيّن لماذا يصوّرُ جامي، في كتابه «**نفحات الأنس**»، الرّوميَّ يُصلّي خلْفَ صدر الدّين ويُظهِر له احترامًا كبيرًا. وبصرف النظر عن المنزلة الاجتماعيّة للرّوميّ وصدر الدّين، في مستطاعنا أن نستنتج أنّهما التقيا مرّات كثيرة. ويروي الأفلاكيّ وسپهسالار (Af 353-4; Sep 116) أنّ صدر الدّين صلّى في جنازة الرّوميّ (في شأن حياة صدر الدّين انظر: CB a).

ساعد صدرُ الدّين على نَشْر عقائد ابن عربيّ (CB a 80)، وتأثيرُ مذهبِ ابنِ عربيّ في الروميّ افتُرِض منذ زمنٍ بعيد. ومثلما رأينا، تحدّث شمسُ تَبْريز مع شيخٍ اسمُه محمّد ـ ولعلّه ابنُ عربيّ نفسُه ـ وتعلّق به تعلقًا شديدًا، برغم أنّه في نهاية الأمر لم يكن يطمئنُّ إلى مزاعم ابن عربيّ الرّوحيّة وانتقده لعَدَم الالتزام بمثال النّبيّ محمّد [عليه الصّلاةُ والسّلام]. أقام ابنُ عربيّ مُدّةً في قُونِية، لكنّ سپهسالار ومفسِّرًا مبكّرًا للمثنويّ، كمال الدّين الخوارزميّ (انظر كتابه: «**جواهر الأسرار**» ص ١٣٣)، يؤكّدان أنّ الرّوميّ التقى ابنَ عربيّ في دمشق. وهذا ممكنٌ تمامًا؛ لأنّ ابنَ عربيّ أقامَ هناك بين عامَي ١٢٢٩م ووفاته في عام ١٢٤١، في الوقت الذي كان فيه الرّوميُّ يدرسُ في دمشق. ويعدّدُ الرّوميُّ الأماكنَ الجذّابة في دمشق في واحدةٍ من غزلياته (D 1493) تشير إلى معالم طبيعيّة مختلفة

لهذه المدينة، منها جبَلُ صالح، وهي تلّةٌ مدفونٌ فيها ابنُ عربيّ وصوفيّةٌ آخرون؛ وبرغم أنّ الغزليّةَ تذكر الشاعرَ العبّاسيَّ أبا نُواس، لا تذكرُ ابنَ عربيّ، مُركِّزةً بدلًا من ذلك، مثلما يمكن أن نتصوّر، على ارتباط المدينة بشَمْس تَبْريز، وواعدًا فيها الرّوميُّ بأن يذهب إلى دمشق باحثًا عن شمسٍ مرّةً ثالثةً (انظر الفصل الرّابع، فيما بعد). ويمكن القولُ على وجه الحقّ إنّ الرّوميّ كان على أقلّ تقدير عارفًا ابنَ عربيّ.

ويبدو الرّوميُّ وابنُ عربيّ يمتلكان بعضَ الفرْضيات المشتركة، التي منها وحدةُ الوجود، وهي فكرةٌ تُنسبُ عادةً إلى ابن عربيّ ووُصِفت أحيانًا في المؤلّفات الغربيّة بأنّها نوعٌ من الأَحَدِيّة المعتمِدة مفهومَ أنّ اللهَ [سبحانه] والطبيعةَ شيءٌ واحدٌ pantheistic monism. كذلك، يبدو الاثنانِ يشتركان في الاعتقاد بوجودِ «عالَمٍ خياليّ» من الفِكَر والصُّوَر (انظر المناقشة [٢٨٦] الممتازة في: CSP 248-67). ولاشكَّ في أنّ مِثْل هذه الفِكَر كانت جزءًا من الرّوح الأوسع للعصر the wider zeitgeist بين المسلمين الميالين إلى التصوّف، وربّما كان الرّوميُّ قد تشرّبها من عددٍ من المصادر الأخرى. ومهما يكن، فإنّ اشتهارَ الشّيخ الأكبر محيي الدّين بأنّه اليَنْبوعُ لكلّ هذه النّزعات في الفِكْر في الإسلام، وحقيقةَ أنّه أوضح عِرْفانَه على نحوٍ أكثر تنظيمًا من الرّوميّ، وحقيقةَ أنّ الرّوميَّ كان في الظّاهر على اتصال بابن عربيّ و، أو، بعضِ خُلّص مُريديه، وحقيقةَ أنّ جمهرةَ شُرّاح «المثنويّ» الكبار في المرحلة السّابقة لزماننا أقدموا على شرح كتاب الرّوميّ مزوَّدين بنظريّات مدرسة ابن عربيّ في الفِكْر، [هذه الأمور جميعًا] أوجدت الانطباعَ بأنّ ابنَ عربيّ كان ذا تأثير مُهمّ في الرّوميّ. وقد تجرّأ نيكلسون في كتابه «الرّوميّ شاعرًا وعارفًا (Rumi, Poet and Mystic (London: George Allen and Unwin, 1950 في

الرّأي الذي يقول فيه إنّه حتّى إن بالغ المفسِّرون المتأخِّرون في المدى، استعار الرّوميُّ «جزءًامن مصطلحاته وفِكَره من معاصِره الأسَنّ منه».

لكنّ بوسانيّ Bausani أشار (BPR 267-9) إلى أنّ تأثير ابن عربيّ، في حال كونه ثابتًا، كان ظاهريًّا، فلسفيًّا أكثر منه دينيًّا. ولا حظ چتّك Chittick (CSP 358 n.14) أنّ مفهومَ الخيال عند الرّوميّ أكثرُ سعةً من مفهومه عند ابن عربيّ وأنّ الرّوميَّ لا يستعملُ تعبير «وَحْدة الوجود» (CBa 91). ويستنتج چتّك (CBa 92-4) أنّ ابن عربيّ «لم يترك تأثيرًا واضحًا في الرّوميّ»، لأنّ الرّوميَّ لا يستعملُ المصطلحات والفِكَر الخاصّة لابن عربيّ مثلما قُدّمت في مؤلّفات صَدْر الدّين، أو شِعْر العِراقيّ والشّبسْتَريّ (تـ ١٣٢٠م) والمغربي (تـ ١٤٠٧م). ومهما كانت نِقاطُ التشابه التي يكتشفها المرءُ، يظلّ هناك اختلافٌ عميقٌ في منظورات الرّوميّ وابن عربيّ (CBa 95) وقد خاطبا جُمهورَيْن مختلفَيْنِ اختلافًا تامًّا (CBa 96). والأمثلةُ المحدّدةُ التي اعتقد نيكلسون أنّه قد اكتشف أنها تأثيرٌ لابن عربيّ في الرّوميّ تُدحَضُ واحِدًا إِثْرَ الآخر في مُلحقات چتّك لمقالته التي كتبها في هذه المسألة (CBa 97-104).

وفي مقدورنا أن نفترض أنّ الرّوميَّ لم يَدرسِ ابنَ عربيّ أو يستعِرْ منه على نحو مقصود. وبرغم أنّ الرّوميّ ربّما تشرّب بعضَ التأثير من ابن عربيّ على نحو غير مباشر، يظلّ هذا إن صحَّ يردّد فقط صدى اعتقاداتٍ اعتقد بها من قبْلُ، مستَمَدَّةٍ من شيوخه ومن تقليد العطّار وسَنائي. ولا يذكرُ الرّوميُّ ابنَ عربيّ، ولم تُكتشَف مقبوساتٌ دقيقةٌ من مؤلّفات ابن عربيّ في آثار الرّوميّ. وبرغم أنّ الرّوميّ ربّما وجَدَ بعضَ فِكَر ابن عربيّ مجانسةً لطَبْعه ومزاجه وفكره، من المرجّح أنّه عابَ الشّيخَ الأكبر، على غرار شمس

تَبْريز، بسبب التزامه غير الكافي باتّباع مِثال النّبيّ، الأمرُ الذي عدّه شمسٌ والرّوميّ شَرْطًا قَبْليًّا أساسيًّا للممارسة الرّوحيّة الصّحيحة. ويستمرّ النقاشُ في هذه المسألة (٢)، لكنّ عِبءَ الإثبات يقعُ تمامًا على المدَّعين ـ أولئك المنحازين إلى فكرة تأثير ابن عربيّ. ويُقال إنّ عنوانَ أحاديث الرّوميّ، وهو «فيه ما فيه»، مأخوذٌ من «فُتوحات» ابن عربيّ، لكنّ الاسمَ ربّما جاء من أيّ مكان آخر، في أيّة حال، مُختارًا من الرّوميّ نفسه، بل من مريديه الذين جاؤوا بعد. وإذا لم يكن في الإمكان أن تُظْهَر على نحوٍ واضح إعاداتُ صياغةٍ أو مقبوساتٌ حرفيّةٌ من أعمال ابن عربيّ في مؤلّفات الرّوميّ، فإنّ أيّ تأثير من فِكَره لابدّ من أنّه كان مبعثَرًا وثانويًّا تمامًا.

[٢٨٧] كثيرًا ما يُقال إنّ الرّوميّ وفخرَ الدّين العِراقيّ (تـ ١٢٨٩) كانا متحابّينِ. أمّا الدّليلُ على هذا فهو، في أيّة حال، عَرَضيٌّ ومُبْهَم. عاش العِراقيُّ قربَ هَمَذان لكنّه تأثّر ببعض القَلَنْدَريّة، وهم صوفيّةٌ متجوِّلون، وبعدئذ رحل إلى الهند. وفي مدينة مولتان التقى بهاءَ الدّين زكريّا، الذي تركه لوقتٍ قليل، ليعود إلى مرحلةِ مُريديّةٍ أو تلمذة له امتدّت خمسةً وعشرين عامًا. وقد دفع التحاسدُ بين أصحاب زكريّا العراقيَّ إلى المغادرة؛ وعلى غرار الرّوميّ، جاء إلى الأناضول بعد أداء فريضة الحجّ فاستقرّ في قُونِية، حيث اعترف بأنّه مُريدٌ لصَدْر الدّين القُونويّ. وبعد أن حظي العراقيّ بنعيم مُعين الدّين پروانه، ذهب إلى تَوقات حيث وقَفَ له پروانه فيما يبدو خانقاه. وفي وقتٍ من الأوقات قبْلَ عام ١٢٨٩م كتب كتابَه الشّهير «اللّمعات» (وهو موجودٌ في ترجمةٍ إنكليزيّة)، وتُوفّي في عام ١٢٨٩م (EI²). وإذا ما كان الرّوميُّ والعراقيُّ صديقَيْنِ، حقًّا، فإنّ أيًّا منهما لم يعدّ نفسَه مُريدًا للآخر. وتميلُ واقعةُ أنّ العراقيَّ ذهب إلى خانقاه في تَوقات إلى الإيحاء بأنّ قُونِية لم تكن

تتسع لوجودهما معًا، أو ربّما شعرَ پروانه بأنّه أدنى إلى الحكمة أن يبقيا متباعدَيْن.

وبرغم أنّ الرّوميّ لا يذكر ابنَ عربيّ أو العراقيَّ، يذكرُ على نحوٍ واضح أسماءَ عددٍ من الأشخاص الذي أثّروا فيه تأثيرًا كبيرًا. ومن ذلك طبعًا شمسُ الدّين وبهاءُ الدّين وبُرهان الدّين، الذين عرفهم الرّوميُّ معرفةً صميميّةً من خلال تعاملٍ شخصيّ ومن خلال مؤلّفاتهم أيضًا. والرّوميُّ، مثل شيوخه، كثيرًا ما يذكرُ سَنائي والعطّار وأحسَّ على نحوٍ واضح أنّه متابعٌ لتقليدهم في الشّعر التعليميّ الصوفيّ (يوضح سلطانُ وَلَد هذا على نحو جليّ في واحدةٍ من غزليّاته).

قراءات الرّوميّ:

استعار الرّوميُّ الكثيرَ في المثنويّ من مصادر أُخَر؛ وإنّ جزءًا صغيرًا نسبيًّا من قِصَص المثنويّ يأتي من الرّوميّ نفسه. ومهما يكن، فإنّ الرّوميَّ لا يستعير الحكايات فقط من أجل أن يمتلك شيئًا يحكيه. وهو يغيِّر خواتيمَ الحكايات أو يُبرِز مظاهرَ خاصّة في كلّ قصّة غيرَ مؤكّدةٍ في الأصل، مكيِّفًا الحكاياتِ لبيان نِكاتٍ أخلاقيّة معيّنة. ونحتاج إلى أن نتذكّر أنّ الرّوميَّ لم يأخذ إلّا المخطّطات التّمهيدية لقصَصه، في الأعمّ الأغلب من مصادر نثريّة بالعربيّة أو الفارسيّة، وبعدئذ نظَمَها بأسلوبه الأخّاذ. وبرغم أنّ تتبّعَ المصادر التي استمدّ منها الرّوميُّ وتعرُّفَ الأشخاص من المؤثّرين فيه ربّما يكون مُهمًّا، يظلُّ الرّوميّ، كما بيّنَ نيكلسون في كتابه «**حكاياتٌ ذاتُ مدلول صوفيّ** Tales of Mystic Meaning»، «يستعيرُ الكثيرَ لكنّه يدينُ لغيره بالقليل؛ يجعلُ مُلْكًا له كلَّ شيء يَصِلُ إلى يده».

وفي معظم الحالات لا يذكرُ الرّوميُّ مصادرَه، لكنّ هذا ليس عجيبًا. فإنّ المؤلّفين في التقليد الفارسيّ في القرون الوسطى استعملوا حكاياتٍ وكلماتٍ قِصارًا وأبياتًا من الشّعر لإثارة الطّباع، وتأييد النقاش، والانتقال إلى الموضوع اللّاحق .. إلخ، مع اهتمامٍ قليل، أو حتّى مع عدمِ اهتمامٍ بالأصل الذي استمدّوا منه. والحقيقةُ أنّ مِثْلَ هذه الحكايات يؤلّف نوعًا من الحوض للحِكمة الشّعبيّة المشهورة وإذ يعبَّر عنها بالقافية والوزن تسهِّل التذكُّر. وقد اتّبع معاصِرُ الرّوميّ ، سَعْديّ الشّيرازيّ، إلى حدّ كبير الطّريقةَ نفسها في كتابَيْه **گلستان** (١٢٥٦م) و**بُستان** (١٢٥٧م).

ومهما يكن، فإنّ الرّوميّ لم يحاول يقينًا أن يخفي مصادره. وفي بعض المواضع يوضحُها بجلاء ويقدِّم السّببَ لإعادة حكايتها، [٢٨٨] مثلما هي الحالُ مثلًا في قصّة السّمكات الثلاث (M4: 2202 وما بعد). ويذكِّر الرّوميُّ القارئَ بأنّه ربّما يكون قد قرأ قبْلُ هذه الحكايةَ في «**كليلة ودِمْنة**»، قِصَص الحيوان الفارسيّة المبنيّة على ترجمةٍ لـ «پانجاتانترا»، المعروفة بـ «حكايات بيدبا». لكنّ الرّوميَّ لا يذكر لنا إلّا «قِشْر القِصّة» الذي جاء في كليلة ودِمْنة، لكنّه يَعِد بأن يعطينا المغزى الرّوحيَّ للمسألة.

قِصَصٌ أخرى تأتي من طرائف عِرْقيّة في شأن الخصائص النموذجيّة للأفراد من مدنٍ إيرانيّة مختلفة، أو من التجارات أو المحاصيل التي تشتهر بها على نحو خاصّ. ومن ذلك مثلًا أنّ الرّوميّ يربط قزوينَ بدُور الوَشْم فيها (M1: 2981 وما بعد). النَّحويّون يُعتقد أنّهم مُغتَرّون على نحوٍ متحذلق (M1: 2835 وما بعد..). خاصّياتُ البُستانيّ والقاضي والصوفيّ والسيِّد (المنحدر من سُلالة النّبيّ) إذ يعملُ أحدُهم مضادًّا للآخر في القصّة الواحدة (M2: 2167 وما بعد). بعضُ القِصَص تُربَط بأحداثٍ

أسطوريّة أو تاريخيّة، مثل «السّلطان محمد ألپْ أُلُغ خوارزمشاه» وفَتْح سبزوار (الذي حدث في عام ١١٨٦م، وفقًا للجُوَينيّ ، إبّان حُكم علاء الدّين تكش [ح. ١١٧٢ ـ ١٢٠٠م]). وفي هذه القصّة الخاصّة يَظهرُ الخوارزمشاه الذي يُزعم أنّ بهاء الدّين تنازع مع ابنه محمّد بن تكش (ح. ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م)، في صورة محبَّبة، بوصفه المؤيّدَ للسُّنّة في مواجهة متعصّبي الشّيعة. وفي المغزى الأخلاقيّ للقصّة يجعله الرّوميّ رجلًا ربّانيًّا، أمّا سبزوار فتُربَط بالشّيعة المبتدِعة، الذين يندر أن يُوجَد بينهم رجلٌ واحدٌ صالحٌ وعلى مذهب أهل السُّنّة (M5: 845 وما بعد). وعلى النحو نفسه نجدُ قصّةً حول المقاتلين التّركمان المشهورين الذين يخشاهم النّاسُ، من قبيلة الغُزّ (M2: 3046).

ومثلما يمكن أن نتوقّع، يأتي عددٌ كبيرٌ من الحكايات والعبارات في المثنويّ من القرآن والحديث وسيرة محمّد [عليه الصّلاة والسّلام]، ومن المعرفة التقليديّة للأنبياء السّابقين، وهذه الأخيرةُ مثلما هي محفوظةٌ في جنسٍ شائعٍ في الأدب الإسلاميّ (قِصَص الأنبياء) اعتمدَ على مَرْويات الأحبار والحكايات اليهوديّة لتزيين الرّوايات القرآنيّة والتّوراتيّة المتعلّقة بالأنبياء. وإلى هذا الصّنف تنتمي قِصَصُ موسى والرّجل الذي أراد، مِثْلَ سليمان، أن يتحدّث بلُغة الطّير (M3: 3266 وما بعد..)؛ عيسى والحمقى (M3: 2570 وما بعد..)؛ فرعون وسَحَرته (M3: 1157 وما بعد..). قِصَصٌ أخرى كثيرة تروي الكراماتِ الأسطورية لصوفيّة مختلفين، مثل بايزيد (M2: 2231 وما بعد و M4: 2102 وما بعد) أو إبراهيم بن أدهم (M4: 829 وما بعد). وكثيرًا ما يقتبس الرّوميُّ بيتًا من العطّار (M1: 1603) أو سَنائي (M1: 1763, 2035) ويعلِّق عليه، بل يعيد أحيانًا صياغةَ كلام شاعرٍ عربيّ كالمجنون، قيس بن الملوَّح (M1: 2691-4). ويبدو الرّوميُّ

مطّلعًا جدًّا على قِصَص العطّار وحكاياته وعلى القضايا التي يثيرها؛ وبناءً على إحصاء فروزانفر (FA 70-71)، هناك خمسةٌ وثلاثون مقطعًا في المثنويّ تُظهر استعاراتٍ أو إعاداتِ صياغة مأخوذة من كلام العطّار (ZrJ 273, 409n.3).

وبرغم أنّ مِثْلَ هذه القِصَص متداوَلٌ شفهيًّا، درس الرّوميّ على نطاقٍ واسع وفي مقدورنا أن نستنتج شيئًا في شأن سَعةِ قراءاته بتعرّف مصادر القِصَص التي أعاد روايتَها شعرًا في المثنويّ. وإنّ القائمة الجزئية المقدَّمة [٢٨٩] فيما يأتي للمصادر المحتملة للقِصَص في الجزء الأوّل من المثنويّ، مثلما جمعَها فروزانفر (FMQ)، تُظهِر أنّ الرّوميّ قرأ كلَّ ما يأتي أو بعضَه:

- **عِشْق مَلِك لإحدى الجواري، المثنويّ ١: البيت ٣٦ وما بعد.**

المصدر: چهار مقاله لنظامي عروضي السَّمَرْقنديّ.

- **مَلِكُ اليهود الذي كان يقتل النّصارى، المثنويّ ١: البيت ٣٢٤ وما بعد.**

المصدر: أيٌّ من تفاسير القرآن.

- **الأستاذُ والتلميذ الأحول، المثنويّ ١: الأبيات ٣٢٧ -٣٤.**

المصدر: الهى نامه للعطّار (الذي هو نفسُه يأخذ القصّةَ من مرزبان نامه.

- **رؤيةُ الخليفة للَيلى، المثنويّ ١: ٤٠٧ ـ ٨**

المصدر: مصيبت نامه للعطّار، مأخوذًا من نَهْج البلاغة أو ربيع الأبرار للزّمخشريّ.

- **مَلِكٌ يهوديّ آخر سعى للقضاء على دين عيسى، المثنويّ ١: البيت ٧٢٩ وما بعد.**

المصدر: مثلما يشير الرّوميّ، هذه الحكايةُ مأخوذة من الآية ٤ من سورة

البروج، مثلما فصّلت القولَ فيها كُتبُ التفسير.

ـ كيف التوى فمُ الرّجل الذي ذكر محمّدًا عليه السّلام باستهزاءٍ، المثنويّ ١: ٨١٢ ـ ٨١٥.

المصدر: إحياء علوم الدّين للغزاليّ.

ـ الرّيحُ التي أهلكت قومَ عادٍ في عهد هود، المثنويّ ١: ٨٥٤ ـ ٥٥.

المصدر: قِصَص الأنبياء للثّعْلبي.

ـ شَيْبان الرّاعي، المثنويّ ١: ٨٥٦-٩

المصدر: حِلْيَةُ الأولياء للحافظ أبي نُعيم الأصفهانيّ.

ـ كيف دعا الوحوشُ الأسدَ إلى التوكّل وتَرْك السّعي، المثنويّ ١: ٩٠٠ وما بعد.

المصدر: كليلة ودِمنة («حكايات بيدبا» في الرّواية الفارسيّة لأبي المعالي نصر الله).

ـ كيف نظر عِزْرائيلُ إلى رجل، المثنويّ ١: ٩٥٦ـ ٦٨.

المصدر: الهى نامه للعطّار، برغم أنّ مصادر نثريّة أخرى كثيرة تروي كلُّها الحكايةَ نفسَها.

ـ زيفُ التأويل الرّكيك الذي قالت به الذّبابة، المثنويّ ١: ١٠٨٢ ـ ٩.

المصدر: عيون الأخبار لابن قتيبة.

ـ سليمان والهدهد، المثنويّ ١: ١٢٠٢ وما بعد.

المصدر: قِصَص الأنبياء للثّعلبي، برغم أنّ مصادر أُخَر كثيرة معاصرة له تروي أيضًا روايةً لها.

ـ كيف جاء رسولُ الرّوم إلى أمير المؤمنين عُمر رضي الله عنه، المثنويّ ١: ١٣٩٠ وما بعد.

المصدر: أسرارُ التوحيد لمحمّد بن المنوَّر.

ـ [٢٩٠] التاجرُ والببّغاء، المثنويّ ١: ١٥٤٧ وما بعد.

المصدر: أسرار نامه للعطّار.

ـ عازفُ الصَّنج الهرمُ والخليفة عمر، المثنويّ: ١٩١٣ وما بعد.

المصدر: أسرار التوحيد أو مصيبت نامه.

ـ الأعرابيُّ الدّرويش وزوجتُه والخليفة الجواد، المثنويّ ١: ٢٢٤٤ وما بعد.

المصدر مصيبت نامه للعطار.

ـ كيف توجّه الذّئبُ والثعلبُ إلى الصّيد في معيّة أسد، المثنويّ ١: ٣٠١٣ وما بعد.

المصدر: نَثْر الدُّرّ لأبي سعد الآبي (تـ ١٠٣٠م) أو كتاب الأذكياء لأبي الفرج ابن الجوزيّ.

ـ قصّة ذلك الشّخص الذي طرق بابَ صديق فهتف الصّديق من الدّاخل: «مَنْ بالباب؟» فقال: «أنا»، المثنويّ ١: ٣٠٥٦ وما بعد

المصدر: يبدو أنّ الأصل هو «كتابُ الحيوان» للجاحظ، لكنّ الرّوميَّ ربّما أخذه من مصيبت نامه للعطّار، أو رسالة العقل والعِشْق لعبد الله الأنصاريّ، أو ربيع الأبرار للزمخشريّ.

ـ كيف جاء ضيفٌ لزيارة يوسف عليه السّلام وكيف طلب منه يوسفُ تُحفةً وهديّة، المثنويّ ١: ٣١٥٧ وما بعد.

المصدر: جامعُ الحكايات لمحمّد عوفيّ.

ـ الجِدالُ بين الرّوم وأهل الصّين حول عِلْمي النّقش والتصوير، المثنويّ ١: ٣٤٦٧ وما بعد.

المصدر: يقدِّم نظامي وأنوري كلاهما رواياتٍ لهذه القصّة بالنّظم الفارسيّ. ويقدّمها الغزاليّ بنثر عربيّ في «إحياء علوم الدّين».

ـ كيف سأل الرسولُ عليه السّلام زيدًا (قائلًا): « كيف أنتَ اليوم..؟»، المثنويّ ١: ٣٥٠٠ وما بعد.

المصدر: اللُّمع لأبي نصر السَّرّاج، وإحياءُ علوم الدّين للغزاليّ، وأُسْد الغابة لابن الأثير، وتفسير أبي الفتوح، تقدّم كلّها رواياتٍ لهذه القصّة، حيث تدور في هذه المصادر في أيّة حال حولَ حارثة الأنصاريّ الخزرجيّ، لا زَيْد.

ـ كيف اتّهم الغلمانُ والرُّفقاءُ من الخَدَم لقمانَ بأنّه أكَلَ الفاكهة النّضرة، المثنويّ ١: ٣٥٨٤.

المصدر: قِصَص الأنبياء للثّعلبيّ، أو تفسير أبي الفتوح.

ـ كيف وقعت النّار بالمدينة في أيّام عمر رضي الله عنه، المثنويّ ١: ٣٧٠٧ وما بعد.

المصدر: نوادر الأصول لمحمّد بن عليّ، الحكيم التِّرمذيّ، أو دلائل النّبوّة لأبي نُعيم الأصفهانيّ.

ـ كيف بصق أحدُ الخصوم في وجه عليّ كرّم الله وجهه، المثنويّ ١: ٣٧٢١.

المصدر: هناك روايةٌ مبهمةٌ شبيهةٌ بهذه الرّواية في شأن عُمر في «إحياء علوم الدّين» للغزاليّ، ولكن إذا كان الرّوميُّ قد قرأ القصّة هنا فإنه قد أدخلَ فيها إضافةً وتصرّفًا كبيرَيْن.

ـ [٢٩١] كيف همس الرّسولُ عليه السّلام في أذن سائس جواد أمير المؤمنين

عليّ قائلًا: «إنيّ أُخبرك أنّ مصرعَ عليّ سيكون على يَدَيك»، المثنويّ ١: ٣٨٤٤.

المصدر: دَمْجٌ لأحاديث مختلفة مع مقطع من نهج البلاغة، خلاصةٌ موجزة لأقوال منسوبة إلى عليّ.

ـ فَتْحُ النّبيّ لمكّة، المثنويّ ١: ٣٩٤٨ وما بعد.

المصدر: حديثٌ جاء في صحيح مُسْلم مُجملًا ونُقِل في عدّة كُتبٍ مفصّلًا، من بينها في تفسير أبي الفتوح، وإحياء علوم الدّين للغزاليّ (حيث يَرِد مرارًا)، وحلية الأولياء ودلائل النبوّة للأصفهانيّ، والفتوحات المكّيّة لابن عربيّ.

ولا نستطيع طبعًا أن نكون متأكّدين في أيّة حالةٍ محدّدة من أنّ الرّوميّ قرأ فعلًا المصدرَ أو المصادر التي أتينا على ذِكْرها؛ ولعلّ قصّةً معيّنةً كانت قد رُويت في مصادر كثيرة، ولعلّ الرّوميَّ سمع بعضَ القِصَص التي تروى شفهيًّا، إلخ. لكنّه في مستطاعنا أن نحصل على فكرة عامّة عن سَعة قراءاته والطبيعة الانتقائيّة لتفكيره من هذه القائمة. ولدينا عِلْمٌ بأنّ كتابات بهاء الدّين وبرهان الدّين، وكذلك المادّة التي انطوت عليها مقالاتُ شمس تَبْريز، كوّنت المؤثّراتِ الرّئيسة في الرّوميّ، هذا إضافةً إلى شِعْر سنائي والعطّار، وعلى نطاق أقلّ، المتنبيّ. قرأ الرّوميُّ أيضًا تفاسيرَ القرآن القديمة (خاصّةً تفسير **الطّبريّ** وتفسير **أبي الفتوح**) و«**قِصَص الأنبياء**» كما جمعها الثّعلبيّ. وإضافةً إلى هذه، تركت مؤلّفاتُ محمّد الغزاليّ، خاصّةً كتابه «**إحياء علوم الدّين**»، تأثيرًا كبيرًا في الرّوميّ. وإنّ «**حِلْيَةَ الأولياء**» لأبي نُعيم الأصفهانيّ، وعددًا من الآثار الأدبيّة في الفارسيّة والعربيّة التي تتضمّن قِصصًا وشعرًا وغير ذلك، ومنها «**جوامع الحكايات**» لعُوفي و**ربيعُ الأبرار** للزمخشريّ و**عيون الأخبار** لابن قتيبة؛ وكذلك

مجموعة من المؤلّفات حول الأولياء الصوفيّة والتصوّف، من بينها «**أسرار التوحيد**» في سيرة أبي سعيد بن أبي الخير لمحمّد بن المنوّر وكتابُ **اللُّمَع** لأبي نَصْر السَّرّاج ورسالةُ القشيريّ في التصوّف و**كَشْف المحجوب** للهجويريّ، [هذه الآثارُ جميعًا] كانت على قائمة قراءاته. وقد اكتشف چتّك (LCP 339) أيضًا تأثّرَ الرّوميّ بكتاب «**روح الأرواح في شَرْح أسماء الملِك الفتّاح**» لأحمد السّمعانيّ (تـ ١١٤٠م).

وبصرف النّظر عمّا قِيلَ، هناك ٢٧٥ قصّة مذكورة في رؤوس فصول المثنويّ، وقد وجَدَ فروزانفر مصادرَ لـ ٢٦٤ قصّة منها. وإنّ قدرًا قليلًا من إنعام النظر في هذه القائمة سيساعدنا في إدراك السّهولة التي اعتمد فيها الرّوميُّ، ولعلّ ذلك من الذّاكرة غالبًا، على مجموعةٍ كبيرة من المصادر، لكي يطوّر نقاطَ البحث التي تهمّه ويوضحها. ولا شكّ في أنّ المصدرَ الرّئيسَ والمحور الأصليّ لقراءات الرّوميّ تمثّلَ في القرآن والحديث. ومثلما يقول فروزانفر في خطابه في احتفال اليونسكو بالرّوميّ:

> **المثنويُّ الشريفُ على الحقيقة كتابُ حكمةٍ وفلسفةٍ وأخلاقٍ وذوقٍ [وَجْد] وحالٍ وتربيةٍ وعلومٍ اجتماعيّة... يبحث في عِلْم التّفس والفِقْه والأصول وأصول العقائد، أي عِلْم الكلام، وفي الأدب والفلسفة... وفيه دَرْسٌ جديد... وقد أُوضح في المثنويّ وفُسِّر ٧٤٥ حديث نبويّ. وإنّ ٥٢٨ آيةٍ من آيات القرآن الكريم مذكورةٌ في المثنويّ تلميحًا أو تصريحًا وقد شرحَها مولانا وفسّرها... وهذه غيرُ مضمونات الآيات التي يمكن أن نقع عليها في هذا الكتاب[٣].**

مؤلّفاتُ الرّوميّ:

أحاديثُ الرّوميّ [فيه ما فيه][*]

[٢٩٢]تقدِّم أحاديثُ الرّوميّ، أو «فيه ما فيه»، سجلًّا لواحدٍ وسبعين حديثًا ودَرْسًا قدّمها الرّوميّ في مناسبات مختلفة، بعضُها رسميٌّ وبعضُها غيرُ رسميّ نسبيًّا. ولكونها في الرّاجح جُمعت من الملاحظات التي قدّمها مريدون مختلفون، جُمعت في سَعْيٍ لِحِفْظ تعاليمه، على الأرجح بعد وفاته. ولأنّ الأمر مضى على هذا النحو، لم «يؤلِّف» الرّوميّ هذا العملَ وربّما لم يقصد إلى أن ينتشر على نطاق واسع (قارن ذلك بظهور كتاب سوسّير «محاضرات في عِلْم اللغة العام Course in General Linguistics). ومثلما يشير ذبيح الله صفا (Saf 2: 1206) يُظهر «فيه ما فيه» الخاصّياتِ الأسلوبيّة للكلام الشفويّ ويفتقر إلى الصّناعات الكلاميّة المعقّدة والمفردات العربيّة والتنميط الصّوتيّ التي نتوقّعها من نصّ أدبيّ مُتقَن من هذه المرحلة. ونقول مرّةً أخرى، إنّ أسلوبَ الرّوميّ مدرِّسًا أو خطِيبًا في هذه الأحاديث لا يشير إلى جمهور ذي اهتمامات فكريّة عالية، بل إلى رجالٍ ونساء من الطبقة المتوسطة، وعددٍ من رجال الدّولة والحكّام.

العنوانُ «فيه ما فيه»، الذي يُراد منه حَرْفيًّا «فيه الذي فيه»، يدلّ على مزيجٍ أو مقتطفات من مصادر وموضوعات وخواطر متباعدة.. وهلمّ جرًّا. ولعلّ التعليقات تعكس فقط جزءًا ممّا قيلَ في أيّة مناسبة محدَّدة. استُبعدت الأدعيةُ والمواعظُ الرسميّة وما إلى ذلك، ولم يُحتفظ إلّا بالتّعاليم والإيضاحات الغنيّة بمادّتها الفكريّة التي شعر المريدون بأنها متميِّزةٌ وجديرة بالتدوين. بعضُ المخطوطات الأقدم عهدًا تسمّي

* ترجمنا هذا الكتابَ إلى العربيّة، وصدرت الترجمةُ عن دار الفكر في دمشق بعنوان «كتاب فيه ما فيه»، عامَ ٢٠٠٢م [المترجم].

الكتابَ «الأسرار الجلاليّة»، وهو عنوانٌ له معنيان: أسرار جلال [أي مولانا جلال الدّين]، وأسرارُ الجلال [الإلهيّ]. ومهما كان عنوانُ هذا الكتاب، فإنه يقدِّم مصدرًا لا غنى عنه لفِكْر الرّوميّ ولعلاقاته مع الشخصيات السّياسيّة في عصره.

الطّبعاتُ الأولى للنّص الفارسيّ لـ «فيه ما فيه» ظهرت في شيراز (كتاب فروشى جهان نما، ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)، وفي طهرن (مطبعة سيّد مرتضى، ١٣٣٣ ـ ٤هـ/ ١٩١٥ ـ ١٦م)، وفي الهند (١٩٢٨ أو ١٩٢٩م). وهذه الطّبعاتُ حلّت محلّها الطبعةُ المحقّقة ذاتُ الحواشي التي أعدّها بديع الزّمان فروزانفر بعنوان «فيه ما فيه» (طهران: مجلس، ١٩٥١م)، ومنذ ذلك الحين أُعيدت طباعتُه عدّة مرّات (أمير كبير، ١٩٦٢م إلخ). والمقبوساتُ في هذا العمل مصدرُها طبعةُ فروزانفر، التي تظلّ المتنَ الذي يُعاد إليه مرارًا. ومهما يكن، فقد أشار فروزانفر نفسُه إلى أنّ طبعتَه كانت محتاجةً إلى تنقيح، والطّبعةُ الجديدةُ لجعفر مدرّس صادقي بعنوان «**مقالات مولانا**» (فيه ما فيه) (طهران: نَشْر مركز، ١٩٩٤م) يمكن تبعًا لذلك أن يُرجَع إليها بوصفها تكملةً لهذه.

ويستفيدُ القُرّاءُ الإنكليز من ترجمتين، الأولى أعدّها آرثور جون آربري وهي:

Discourses of Rumi (New York: Samuel Weiser, 1992),

والثانية أعدّها ويلر ثاكستون Wheeler Thackston وهي:

Signs of the Unseen (Putney, VT: Threshold Books, 1994).

وتصحِّح طبعةُ ثاكستون، مستفيدةً من الترجمة الأولى، قليلًا من أخطاء آربري وتُضيف مدخلًا نقديًا دقيقًا وبعضَ الحواشي المفيدة، لكنّ الترجمتين الإنكليزيّتين كلتيهما تنقلانِ بأمانةٍ جوهرَ دروس الرّوميّ ونكهتَها. [٢٩٣]. ترجمتان تركيّتان لـ «فيه ما فيه» قدّمتها مليحة أولكر طريقاهيا Meliha Ülker Tarikâhya (إستانبول: معارف، ١٩٥٤م) وعبد

الباقي گلبينارلي (إستانبول: رمزي، ١٩٥٩م). ترجمتانِ فرنسيّة وألمانيّة نشرتهما على الوِلاء إيڤا دي فيتراي ـ ميروفتش (باريس: Sindbad، ١٩٧٦م) وآنيماري شيمل (ميونخ: Diederichs، ١٩٨٨م).

المجالسُ السّبعة(*):

المجالسُ السّبعةُ، كما يوحي اسمُه، مجموعٌ صغير من سبع مواعظ أو سبعة دروس رسميّة ذات طابع تعليميّ (باللغة الاصطلاحيّة، مجالس) منسوبة إلى الرّوميّ. وخلافًا لـ «فيه ما فيه»، ألقى الرّوميُّ هذه المواعظَ الدّينيّة في مسائل أخلاقيّة وإيمانيّة في مناسبات احتفاليّة، احتمالًا في أحد المساجد، ربّما بعد صلاة الجمعة. وليس في مقدورنا أن نحدّد تاريخَ معظم هذه المواعظ، برغم أنّ واحدةً منها ربّما تكون قد أُلقيت عندما كان والدا الرّوميّ ما يزالان على قيد الحياة. ولأنّ كُتّاب المناقب يقولون إنّ الرّوميّ ترك التدريسَ والوعظَ بعد لقاء شمس، افتُرِض عمومًا أنّ المواعظ تعود تاريخيًّا إلى المرحلة بين عامي ١٢٣٠ و ١٢٤٥م، لكنّه ليس هناك سببٌ يحمل على الاعتقاد بأنّ الرّوميَّ تخلّى عن الوعظ تمامًا. والحقيقةُ أنّ المواعظ تتضمّن شواهدَ شعريّة كثيرة. ولم يقرض الرّوميُّ الشّعرَ، إنْ كان لنا أن نصدّق كتّاب المناقب، قبْلَ تعرّفه شمسًا. بعضُ المواعظ يمكن أن يرجع إلى فترة متأخّرة كثيرًا في حياة الرّوميّ.

بدأت مواعظُ الرّوميّ بتصديرٍ بالعربيّة، متبوعٍ بمناجاة بالفارسيّة. الموعظةُ نفسُها تقدِّم تفسيرًا للمعنى العميق لآيةٍ قرآنيّة أو حديث. أسلوبُ الفارسيّة بسيطٌ نسبيًّا، أمّا

* ترجمنا هذا الكتابَ إلى العربيّة، وصدرت الترجمةُ عن دار الفكر في دمشق بعنوان «المجالس السّبعة»، عامَ ٢٠٠٤م [المترجم].

المقبوسُ من العربيّة والمعرفةُ بالتاريخ والحديث فيُظهرانِ إحاطةَ الخطيب المتينة بالعلوم الإسلاميّة. وتشتملُ المواعظُ على مقبوساتٍ من أشعار سنائي والعطّار وشعراء آخرين، ومن بينها أبياتٌ كثيرة مقتبسة من الرّوميّ نفسه. وهي أيضًا تصوّر ملامحَ قِصَصٍ أو حكاياتٍ قصيرة، يظهرُ بعضُها أيضًا في المثنويّ. منهجُ الرّوميّ ينبغي أن يكون نموذجيًّا نسبيًّا لجنس الدّروس التي يقدّمها الصوفيّةُ والشيوخ الرّوحيّون في عصره؛ وتُقدَّم ترجمةٌ للمجلس السّادس في الفصل الثالث، قبْلُ.

لم تُتداول «**المجالسُ السّبعةُ**» عمومًا في صورة كتابٍ مستقلّ في مرحلة القرون الوسطى. وهي محفوظةٌ في مجاميع مخطوطة مختلفة مع فيه ما فيه ورسائل الرّوميّ و**معارف** بهاء الدّين وبرهان الدّين و**مقالات** شمس. النصُّ الأقدمُ والأصحُّ لـ «**المجالس السّبعة**» يقعُ في مخطوطٍ (متحف قُونِية رقم ٧٩) مكتوبٍ في أيّار من عام ١٣٥٢م. ولعلّ مريدي الرّوميّ هم الذين كتبوا المواعظ، وبرغم أنّنا لا نعلم ما إذا كان الرّوميّ هو الذي راجعها أو صادق عليها، يبدو أنّ المواعظَ صُحّحت وضُبطت بعناية أحدِ الأشخاص. إحدى قصائد سلطان وَلَد وجدت سبيلَها إلى هذا المخطوط، وبرغم أنّه ليس مستحيلًا أن يقتبس الرّوميّ من سلطان وَلَد، لعلّ سلطان وَلَد أو أحد مريديه أضاف هذه القصيدةَ في صورة فكرةٍ متأخّرة عنّت له أثناء نَسْخ المتن.

نشر فريدون نافذ أوزلوق مواعظَ الرّوميّ في طبعتين مختلفتين. ظهرت الأولى في أَنْقِرة في عام ١٣٥٥هـ/ ١٩٦٣م، بتحرير أحمد رمزي آق يورك وولد [٢٩٤] چلبي إيزبوداق، واشتملت على ترجمة تركيّة ومقدّمةٍ من ستّ عشرة صفحة. وفي السّنة التالية نشر أوزلوق نسخةً مفصّلة مصحوبة بتعليقاتٍ وحواشٍ من ١٠٨ صفحة، وقد حرّرها

أحمد رمزي آق يورك وحده، مع ثقةٍ مُنحت لمحمّد خُلوصي بالترجمة التركية: Mevlânânin yedi Öğüdü(Istanbul: Bozkurt, 1937). وأعدّ محمّد رمضانيّ طبعةً إيرانيّة للمواعظ في صورة جزءٍ من المثنويّ الذي نشرته دار كلالهٔ خاور في عدّة مجلّدات (طهران، ١٣١٥ ـ ١٩هـ/ ١٩٣٦ ـ ٤٠ م)، لكنّ هذا المتن حافلٌ بالأغلاط. وقد حلّ محلّه في إيران مَتْنٌ فارسيٌّ منتزَعٌ من طبعة أوزلوق في عام ١٩٨٤م (طهران: نشر جامي).

وأفضلُ نصٍّ حقّقه توفيق سبحاني جاعلًا من مخطوطة قُونِية الأقدم عهدًا نسختَه الأساسيّة، ونُشِر بعنوان «مجالس سبعه» (طهران: كيهان، ١٩٨٦؛ وأعيد طبعُه عام ١٩٩٤م). وترجم گلبينارلي نصَّ مخطوط قُونِيةَ نفسَه إلى التركيّة مع مقدّمة، ونُشِر بعنوان:

Mecalis-i Sab^ca (Yedi Meclis) (Konya: Yeni Kitab, 1965)

لكنّه لا توجد حتّى الآنَ ترجمةٌ إنكليزيّة للمجالس السّبعة.

الرّسائل(*):

المكتوباتُ، رسائلُ الرّوميّ المجموعة، نُشِرت بعنوان: «مكتوباتِ مولانا جلال الدّين»، مرّةً في إستانبول ومرّتين في طهران. أعدّ الطّبعةَ الأولى مع فهارسَ ومقدّمةٍ جامعة بالتركيّة أحمد رمزي آق يورِك وأحدُ أحفاد الرّوميّ المؤهّلين جامعيًّا، م.فريدون نافذ أوزلوق، وظهرت بعنوان Mevlânânin Mektuplari ضمن سلسلة «**أعمال مولويّة من العهد السلجوقيّ**» (إستانبول: ثبات، ١٩٣٧م). ويتضمّن الكتابُ أيضًا مقدّمةً قصيرة بالفارسيّة وبالتركيّة بقلم الچلبي الكبير، وَلَد، الذي عُزِل في عام ١٩١٩م.

ـ* ترجمْنا هذا الكتابَ إلى العربيّة، وصدرت الترجمةُ عن دار الفكر في دمشق بعنوان «رسائل مولانا جلال الدّين الرّوميّ»، عامَ ٢٠٠٨م [المترجم].

ومن سوء الحظّ أنّ استعمالَ مخطوط رديء واختيارَ قراءات خاطئة والأخطاءَ الطّباعيّة تُبطِل فعليًّا الانتفاعَ بهذه الطّبعة. ويشتملُ جدولُ الخطأ والصّواب المؤلّفُ من سبع عشرة صفحة على بعض التّهجئات المختلفة للكلمات الموجودة في المخطوط، لكنّه في المقام الأوّل يصحّح الأخطاءَ الطّباعيّة؛ وبرغم ذلك، أضاف شرفُ الدّين يالِتْ قايا إلى هذا الكتاب جدولًا للخطأ والصّواب مكوَّنًا من خمس صفحات إضافيّة (Mak 29)!

أدخلَ رمضاني سبعًا من رسائل الرّوميّ في صورة ملحقٍ بالمثنويّ الذي نشرته دار كلالهٔ خاور (طهران، ١٩٣٦ ـ ٤٠م). ثم بعد عشرين عامًا، نشر يوسف جمشيدي پور وغلامحسين أمين، اللذان لم يستطيعا الحصولَ على أيّ مخطوطٍ إضافيّ، طبعةً للرّسائل اعتمدا فيها على نصّ أوزلوق الحافل بالأغلاط، وصحّحا بعض الأغلاط، لكنّهما أضافا من عندهما أغلاطًا جديدة، وقدّما بعض المعلومات المتصلة بسِيَر الأشخاص المذكورين في النصّ (طهران: بنگاه مطبوعاتي عطايى، ١٣٣٥ هـ.ش/ ١٩٥٦م). وقد أعاد حسين دانش طبعَ رسائلِ مولانا بالأوفست اعتمادًا على طبعة أوزلوق في عام ١٩٨٤ م (طهران: علمى).

وقد جعل توفيق سبحاني مشكورًا هذه الطّبعاتِ مُهْمَلةً وكان على القرّاء بدءًا من ظهور عمله أن يرجعوا إلى طبعته لـ «**مكتوباتِ مولانا جلال الدّين رومى**» [أي: رسائل مولانا جلال الدّين الرّوميّ] (طهران: مركز نشر دانشگاهى، ١٣٧١هـ.ش/ ١٩٩٢م). ويبني سبحاني طبعتَه على أصلِ مخطوط أكثر موثوقيّةً، ويقدِّم طبعةً محقّقةً لرسائل الرّوميّ مُرفقةً بتوضيحاتٍ مفصّلة وفهارس ومقدّمة فخمة. استعمل سبحاني أساسًا لتحقيقه رسائلَ الرّوميّ مخطوطَ مُتحف قُونِية نفسَه (ذا الرقم ٧٩) الذي يعود إلى أوائل خمسينيّات القرن الرابع عشر الميلاديّ، والذي قدّم النصّ الأساسيَّ لـ «**المجالس**

السّبعة». هذا المجموعُ المخطوطُ [٢٩٥] من النصوص المولويّة جَعَلَ العنوانات والآيات القرآنيّة والأحاديثَ النبويّة مكتوبةً بحبرٍ أحمر. وقد وقَفَه لضريح الرّوميّ في قُونِية واحدٌ من أحفاد الچلبيّين اسمُه إسماعيل عاصم في عام ١٧٣٩م ومنقوشٌ عليه اسمُ محمّد سعيد هَمْدَم، الچلبي [المقدَّم] الكبير للطّريقة المولويّة في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر (Mak 3)

تكشفُ رسائلُ الرّوميّ عن أنّ جمهورًا كبيرًا من مريديه ومن أفراد عائلته رأوا فيه شفيعًا، ليس عند الله تعالى فقط، بل كذلك عند رجال الدولة وذوي النفوذ. كان يريد أن يساعدهم في شؤونهم الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وكان يكتب رسائلَ تزكية، معرِّفًا الأفرادَ للرُّعاة المحتمَلين وطالبًا المساعدة. وتبيّن الرّسائلُ أنّ الرّوميّ ظلّ منشغلًا كثيرًا بأفراد عائلته ومديرًا لشؤون جماعةٍ من المريدين تكاثرت حوله. وعلينا أن نستبعد الفكرةَ التي فرضَها علينا سلطان وَلَد التي تذهب إلى أنّ الرّوميّ عاش حياةً منعزلةً منسحبًا من شؤون الدّنيا بعد اختفاء شمس. وخلافًا للنّثر في كتابه «فيه ما فيه» وفي مواعظه، يجيء أسلوبُ الرّسائل محبوكًا بعناية وترسُّليًّا، موافقًا لتوقّعات الرّسائل الموجّهة إلى الكبراء ورجال الحكم والملوك.

أشعارُ الرّوميّ وطريقةُ انتقالها إلينا:

إنّ أشعارَ الرّوميّ هي، طبعًا، ما يجتذبُنا أكثر. وهي مجموعةٌ في كتابين، **ديوان شمس**، وهي مجموعةٌ ضخمة من غزليّات قصيرة، **والمثنويّ**، وهي منظومةٌ قصصيّة مفصَّلةٌ تقدِّم المعرفةَ الإلهيّة الإسلاميّة عند الرّوميّ على نحو مُسَلٍّ، برغم أنّه تعليميّ.

ثقافةُ النَّسْخ الخطّي وتاريخُ ديوان شمس:

برغم أنّ تقليد «نَشْر» الكتاب في الشرق الأوسط في القرون الوسطى أملى أن تُجمع أشعارُ الشّاعر في مجلَّد واحد، أو ديوان، يحدث في أكثر الأحيان أن يحدث هذا العملُ بتوجيه بلاطات الحكّام أو بائعي الكتب أو أصدقاء الشّاعر، أو نُقّاد الأدب في مرحلة لاحقة، وقلّما يقومُ بهذا الشّاعرُ نفسُه. وقد يقدِّم شاعرٌ إلى راعٍ دفترًا أو كُراسًا للقصائد التي قالها من أجله، أو يدير ديوانًا شعريًّا حول موضوع معيّن (الزّهد، الخمرة، إلخ..)، لكنّ العملَ اليدويّ في تحرير المخطوطات ونَسْخها لعامة الناس يبدو أنّه آل إلى نُسّاخٍ محترفين أو إلى تلاميذ الشّاعر. ولو كان من شأن الشّعراء والمؤلّفين الآخرين أن يكتبوا نُسَخَ مؤلّفاتهم بأيديهم هم، لبقيت لنا نماذجُ قليلة نفيسة. وإنّ السّعي لجمع الدّفاتر المختلفة أو المجاميع الجزئيّة للقصائد التي تداولها الناسُ إبّانَ حياة الشّاعر لم يحدث عادةً إلّا بعد وفاة هذا الشّاعر. وفي القرن السّادس عشر الميلاديّ، رتّب معظمُ الكُتّاب الأشعارَ في ديوان كلّ شاعر ترتيبًا ألفبائيًّا تبعًا للحرف الأخير من كلّ بيت، من دون نظرٍ إلى الموضوع أو الوزن. وهذه هي الصّورةُ التي يقدِّم فيها المحرّرون الإيرانيون غزليّاتِ الرّوميّ اليومَ، برغم أنّ تقليد المخطوطات التركيّ، الذي يعكس الأسلوبَ الخاصّ بالمولويّين، يجمعُها وفقًا للأوزان.

[٢٩٦] لم تُدخَل الآلةُ الطّابعة إلى العالم الإسلاميّ إلّا قبْلَ مئتي عام، ولم تُصبح الطّريقةَ السّائدةَ للنّشر حتّى الرّبع الأخير من القرن التاسع عشر. وفي ثقافةٍ سبقت الطّباعة، لابدّ أن تُنسَخ الكتبُ باليد طبعًا، ويعطي هذا مندوحةً كبيرة للأخطاء الكتابيّة والتحريريّة ـ قراءات مغلوطة للكلمات الصّعبة، تصحيحات مقصودة أو إلحاقات

يضيفُها النّسّاخُ، نسبة الأشعار خطأً أو قصدًا إلى شعراء آخرين، إلخ..وفي بعض الحالات، ضخّم تقليدُ النّسْخ الخطّي مجموعَ أشعار شعراء كثيرين بنسبة عشرة بالمئة أو أكثر على امتداد القرون. فشاهنامةُ الفردوسيّ مثلًا ربّما تكوّنت في الأصل من حوالي /٥٠٠٠٠/ بيتٍ، لكنّه قبْلَ أن يبدأ المحقّقون الحديثون للنصّ بالتحقيقِ اعتمادًا على أقدم المخطوطات ونَخْلِ الأبيات التي يمكن بشيءٍ من اليقين أن تُحذف بوصفها إضافاتٍ متأخّرةً، تضمّن النصُّ المتلقّى لمنظومة الفردوسيّ حوالي /٦٠٠٠٠/ بيت. وعلى النحو نفسه، يتضمّن مثنويّ الرّوميّ /٢٥٥٧٧/بيت في طبعة نيكلسون المحقّقة (وليس /٢٧٠٠٠/ بيت كما يقول ريبكا Rypka)، أمّا مخطوطاتُ ما قبْلَ العصر الحديث المتأخّرة وطبعاتُ القرن التاسع عشر فتتضمّن في الأحوال كلّها من /٢٧٧٠٠/ إلى /٣٢٠٠٠/ بيت، فثمّة إلحاقٌ يتراوح بين ألفين وسبعة آلاف بيت ليس مصدرُه قلَمَ الرّوميّ.

تتضمّن طبعةُ فروزانفر المحقّقة لديوان شمس أكثر من /٣٥٠٠٠/ بيت، وبرغم أنّ بعض العلماء شكّ في نسبة جزءٍ كبيرٍ من **ديوان شمس** إلى الرّوميّ (خاصّة الرّباعيات التي أُثبت أنّ كثيرًا منها نظَمَه شعراء آخرون)، يبدو التشكيكُ المسْرفُ غيرَ مبرَّر.

اتّخذ مجموعُ غزليّات الرّوميّ عنواناتٍ مختلفة: «**ديوانُ شمسٍ**» التبريزيّ، و«**كُليّاتُ شمسِ التبريزيّ**»، و«**غزليّاتُ شمسِ التبريزيّ**»، و«**الديوان الكبير**». والدّواوين المختلفة المتداولة لا تتضمّن الغزليّات نفسَها. وجليٌّ أنّ نَسْخَ مجموعٍ من حَجْم **ديوان شمس** كان يستلزم مقدارًا كبيرًا من الوقت، وقدرًا عظيمًا من الألم والتّعب. والدَّفعُ لكاتبٍ لكي يقوم بهذا يمكن أن يكون غاليًا جدًّا. ومن ناحية أخرى، إن أراد شخصٌ أن يُعِدّ نسخةً لنفسه، فعليه أن يحصل على الإذن من المالك

ويبقى في المكان الذي أُودِع فيه المخطوطُ لعدّة أشهرٍ يستغرقها نَسْخُ المخطوط بتمامه. ونتيجةً لذلك يمكن الأشخاصَ الذين يريدون أن تكون لديهم نسختُهم الخاصّة من مخطوط كبير جدًّا، بسبب قيود الوقت أو المال، أن ينسخوا فقط النصفَ الأوّل من الكتاب أو ربعَه، أو يُعدّوا، في أحسنِ الأحوال، اختيارًا يضمّ أفضل الغزليّات.

معظمُ قُرّاء القرون الوسطى وجدوا على نحوٍ يقينيّ تقريبًا غزليّاتِ الرّوميّ في مقتطفاتٍ أدبيّة أو في كتبٍ تحتوي على منتخبات شعريّة. وهذه طريقةٌ واحدة يمكن فيها أن تغدو أشعارٌ منحولةٌ مرتبطةً على نطاق واسعٍ بمؤلّف معيّن ـ جامعُ اختيارٍ أدبيّ نسبَ خطأً قصيدةً سمعَها أو قرأها في مكانٍ إلى شاعرٍ معيّن، ولأنّ معظم النّاس لم يكن لديهم نسخةٌ من ديوان الشاعر المقصود، فإنّ نفرًا قليلًا يزعجون أنفسَهم بالتحقّق من هذه النّسبة. وفي حال الرّوميّ، مثلًا، ينسب جامعُ الاختيار الأدبيّ دولتشاه فيما مضى [٢٩٧] الغزلَ الذي يقول: «آنان كه به سِرّ در طلب كعبه دويدند» إلى الرّوميّ في القرن الخامس عشر (Dow 218-19). وبرغم أنّ هذه الغزليّة تبدو شبيهةً بغزليّات أُخَر للرّوميّ، ربما ترجع إلى شاعرٍ مولويّ متأخّر.

مكتباتُ معظم الخانقاهات الكبيرة والبلاطات الأميريّة كانت تتضمّن نسخةً من **«ديوان»** الرّوميّ كما أنّ المكتبات الخاصّة لكثير من رجال الأدب وجامعي الكُتب لابدّ أيضًا من أن تكون قد احتوت نُسخًا. وإنّ فهرسًا لكلّ المخطوطات المعروفة **للمثنويّ وديوان شمس،** مقدِّمًا تفاصيلَ من قبيل التاريخ والنّاسخ والمكان الأصليّ والمكان الرّاهن... إلخ، سيخبرنا بمعلوماتٍ كثيرة في شأن تاريخ تلقّي أشعار الرّوميّ وسيساعدنا من دون شكّ في تحسين قدرتنا على أن نُعيد على نحوٍ تحقيقيّ بناءَ النصّ الذي

هو أقربُ ما يكون لما ألّفه الرّوميُّ فعليًّا. يعقبُ ذلك فهرستٌ نموذجيّ للمخطوطات التي استعملها نيكلسون أو گلبينارلي أو فروزانفر في طبعاتهم للدّيوان أو اختياراتهم منه. أولئك الذين لم يتعاملوا مع نصّ محفوظٍ في صورة مخطوط ربّما يجدون في أوّل الأمر أنّ التفاصيل الآتية غيرُ ضرورية، لكنّ الانتباهَ إليها سيعلّمنا الشيءَ الكثير في شأن تاريخ تلقّي العمل. وبرغم أنّ ديوان شمس لا يتمتّع بالقَدْر نفسه من الشهرة الذي يتمتّع به المثنويّ كان معروفًا على نطاق واسعٍ على امتداد العالَمِ الإسلاميّ.

١ ـ نسخةٌ في متحف مولانا في قُونِية (برقم ٢١١٣، ترقيم قديم) فيها ٢٥٢ ورقة (٥٠٤ صفحة)، وكلّ صفحة تحتوي بالمتوسّط على ٢٢ بيتًا شعريًّا، في مجموعٍ كلّي قدرُه /١٠٨١٠/ بيت ـ غيرُ مؤرخةٍ لكنّها صحيحةٌ جدًّا وقديمة جدًّا، وربّما تعود إلى الأعوام الخمسة والعشرين التي أعقبت وفاةَ الرّوميّ. وإذ حدّد فروزانفر محلَّها وصورتَها الصحيحة، يَظنّ أنّها رُبّما جُمعت من نُسَخٍ أصليّة صادقَ عليها الرّوميّ ويذهبُ إلى أنّها تقتفي أثرَ الرّوميّ في استعمال تهجئةٍ قديمة لكلمةٍ بعينها. ويُثبت كاتبُ هذه النّسخة الخَطّيّة قراءاتٍ مختلفة ومن هنا ينبغي أن يكون قد استعملَ أكثر من مخطوطٍ واحدٍ موجودٍ مصدرًا له. والغزليّاتُ في هذه النسخة الخطّيّة مرتّبةٌ على حسب الأبحر العروضيّة، مثلما كانت النُّسَخُ الأولى لديوان سلطان وَلَد (GM 64)، مؤسِّسةً هذا التّرتيب بوصفه ممارسةً مولويَّة قديمة. وقد أُعِدّت من أجل سلطانٍ اسمُه بايزيد بن محمّد خان أو ارتبطت به في وقتٍ ما، ثمّ وقَفَها لضريح الرّوميّ في قُونِية عثمانُ نُوري الجلوتي.

٢ ـ نسخةٌ اشتراها چستربيتي Chester Beatty ووُضعت في المكتبة التي تحمل

اسمَه في دبلن [٤]. وتحتوي على ٣٥٩ ورقة، وكلُّ صفحة فيها ٢٧ بيتًافي أربعة أعمدة، بمجموع ٥٤ بيتًا في الصفحة، و /٣٨١٢٤/ بيتٍ (٣٢٢٩ غزليّة وقصيدة مستقلّة في /٣٤٦٦٢/ بيت، مع الـ /٣٥٠٠/ بيتٍ الباقية أو نحوها التي تتألّف من ترجيعاتٍ ورُباعيّات). يجمع المخطوطُ الغزليّاتِ على حسب الوزن ثمّ يجمعها بعدئذ على الترتيب الألفبائي داخلَ كلّ وزن أو بحر عروضيّ. ويلاحظ آربري (MPR 1: 2-3) أنّ البيتَ الأوّل من كلّ غزليّة مكتوبٌ بحِبْر أحمر ويبدو أنّ المخطوطَ استُعمل في صورة نوعٍ من كتب التّرانيم، لتسهيل تحديد مواضع الغزليّات لأداء السّماع. ولا نعرف التاريخَ القديم لهذا المخطوط، لكنّه في شهر أيّار من عام ١٦٠١م وقَفه شخصٌ اسمُه مُحيي [٢٩٨] لخانقاه مولويّ في مصر رَأَسه الشّيخُ إبراهيم گُلشني.

و على غرار المخطوط السابق، لا يحمل هذا المخطوطُ تاريخًا لكن يبدو أنّه كُتب في العشرين عامًا التي أعقبت وفاةَ الرّوميّ. ويظهر أنّ كاتبه كان لديه إذنٌ بالوصول إلى النّسخ الموثّقة للرّوميّ ومُريديه. وفي حال إحدى الرّباعيّات (ذات الرقم ١٠٢٢)، كتبَ الناسخُ يقول إنّه رأى هذه الرباعيّةَ بخطّ يد الرّوميّ نفسه، لكنّ مجموع أشعار هذه النسخة ينبغي أن يكون قد نُقِل من نُسَخٍ احتفظ بها خاصّةُ مريدي الرّوميّ. وقد قُورِن بين نصوصها على نحو ذكيّ، بالاستفادة من أكثر من مخطوطة موجودة. وتُدخَلُ خطأً غزليّةٌ لسُلطان وَلَد في الصفحة ١٥٥ ويُكتبُ فوقَها تصحيحٌ بيد قارئ متأخر: «لوَلَده، رضي الله عنه». وقد احتفظت هذه النّسخةُ الخطيّة بتلفّظ مولانا ولهجته بطريق شَكْلِ الكلمات وضَبْط ما فيها من حركات وسكنات؛ فقد جاء مولانا من شرقيّ إيران حيث كان نطقُ بعض الكلمات وتهجئتُها يختلف عمّا كان شائعًا في

الأناضول، الغرب الأقصى للعالَم المتحدّث بالفارسيّة (وهو شبيهٌ، مثلًا، باختلاف التلفّظ والإملاء بين الأمريكان والإنكليز). وقد حافظ خاصّةُ مريدي الرّوميّ على طريقته في أداء الكلمات لكي يُظهروا طريقةَ نطقه أو يعبّروا عن اهتمامهم بتقديس كتابته بخطّ يده.

٣ ـ نسخةٌ مؤلّفةٌ من ٣٤٨ ورقة (٦٩٦ صفحة)، ١٧ بيتًا في كلّ صفحة، موجودةٌ الآنَ في مكتبة السّليمانيّة في إستانبول (MS no. 2693). الصفحاتُ الأخيرة من هذه النسخة الخطّيّة أضيفت فيما بعد، ومن هنا تكون الكلماتُ الأصليّةُ في نهاية المخطوط التي تشير إلى تاريخ هذه النّسخة ضائعةً، لكنّ فروزانفر يخمِّن أنّها كُتبت حوالي عام ١٣٠٠م، بتقديمٍ أو تأخيرٍ مقدارُه رُبعُ قرن فقط. وهي تُرتّب الغزليّاتِ ترتيبًا ألفبائيًّا، تبعًا لحرف الرّويّ.

٤ ـ نسخةٌ في متحف قُونِية (رقمُها ٢١١٢) تعود إلى خمسين عامًا بعد وفاة الرّوميّ وتحتوي على ٥٢٤ ورقة، وتتضمّن كلُّ صفحة فيها ٢٥ بيتًا، بمجموع قدرُه/٣٠٥٣٥/بيت . وفي هذه النّسخة نقع على ٨٣٢ رُباعيّة منسوبة إلى الرّوميّ.

٥ـ نسخةٌ ناقصة مؤلّفة من ٣٠٠ ورقة محفوظةٌ الآنَ في مكتبة البلدية في إستانبول. وهي مرتّبةٌ على حسب الأوزان، لكنّه لا يوجد في هذه النّسخة إلّا الرّباعيّاتُ والغزليّاتُ المنظومة على بحرَيْن «الرّجَز والمجتثّ» (تبعًا لما إذا عدَدْنا التّبديلاتِ الممكنةَ لبحرٍ معيَّن أوزانًا مستقلّة أو وزنًا واحدًا ذا تبديلات، نجدُ أنّه استُعمِلَ في «ديوان» الرّوميّ على الأقلّ سبعةُ أبحر وعلى الأكثر اثنانِ وعشرون بحرًا). كاتبُ هذه النّسخة، الذي كان كاتبًا للطريقة المولويّة اسمُه أحمدُ بنُ محمّد المولويّ الأحديّ، أكملَ الرُّباعيّاتِ في شهر تموز والغزلياتِ في أيلول من عام ١٣٢٣م. وانطلاقًا من عبارةٍ دُعائيّة ـ «مَدَّ اللهُ

ظلَّه»، التي تُرادف القولَ: « أطالَ اللهُ عمرَ الرّوميّ»ـ تظهر فوق بعض الغزليّات، يستنتج فروزانفر أنّ أحمدَ هذا كان لديه في الظّاهر نسخةٌ خطّيّة مكتوبة في الوقت الذي كان فيه الرّوميّ ما يزال حيًّا. ومهما يكن، فإنّ أحمدَ يستعمل عبارةً مشابهة (أسبغَ اللهُ ظِلَّه على كافّة العاشقين) في الصفحة الختامية لنسخةٍ أخرى أعدّها للدّيوان بعد عدّة أعوام في تموز من عام ١٣٢٧م، بعد مدّة من وفاة الرّوميّ، ومن هنا لا تشير هذه التعابيرُ [٢٩٩] الدّعائية إلى أنّ الرّوميّ كان ما يزال حيًّا عندما أُعِدّت النّسخة.

٦ ـ نسخةٌ أُكملت في ٢٨ تشرين الثاني من عام ١٣٧٢م (٧٧٤هـ)، هي الآنَ في المتحف البريطانيّ.

٧ ـ نسخةٌ ناقصةٌ مُرتّبةٌ ترتيبًا ألفبائيًّا، تشتمل على النصف الثاني من الغزليّات فقط (تلك التي رويُّها من اللام إلى الياء)، تعود إلى خريف عام ١٤٢١م (٨٢٤هـ)، موجودةٌ الآنَ في المتحف البريطانيّ.

٨ ـ نسخةٌ أُكملت كتابتُها في ٢٥ أيّار من عام ١٤٤١م (٨٤٥هـ)، موجودةٌ الآنَ في فيينّا.

٩ ـ نسخةٌ مكتوبةٌ في عام ١٤٤٧م (٨٥١هـ) تشتمل على المثنويّ والدّيوان، موجودةٌ الآنَ في مكتبة جامعة ليدن.

١٠ ـ نسخةٌ في متحف قُونِية جُمعت في عام ١٨٥٥م من مخطوطات قديمة بعناية سر طريق حسن فهمي دده، وقد رُتّبت فيها الغزليّاتُ وفقًا للوزن مع سجلٍّ لعدد الغزليّات في كلّ بحر وعدد الأبيات في كلّ غزليّة.

لم يكن ضريحُ الرّوميّ، متحفُ قُونِية في الوقت الرّاهن، يحتوي دائمًا على المخطوطات التي يحتوي عليها الآن. والظّاهر أنّ جهدًا كبيرًا بُذِل على امتداد السّنين لجَمْع المخطوطات، وكان كثيرٌ من زائري الضّريح يقفونها له. إحدى النُّسَخ الخطّيّة،

وقد كتبها محمّد بن يوسف المولويّ في عام ١٣٢٩م، وقفَها في العاشر من شهر شباط عام ١٤٩٢م لضريح الرّوميّ شخصٌ اسمُه قاسم بن يونس. نسخةٌ خطّيّة من **ديوان شمس** من مجلَّدتين وتشتمل على ٦٤٩ صفحة كتبها شخصٌ اسمُه حسن بن عثمان المولويّ، بدأ العملَ في الأوّل من شهر حزيران من عام ١٣٦٧م وألقى قلمَه في نهاية صيف عام ١٣٦٨م. ولم تكن المخطوطةُ جاهزةً، في أيّة حال، إلّا في تشرين الثاني من عام ١٣٦٨م، أي عندما أكملَ حسن مقارنةَ ما كتبه بنسخته الأصليّة وتصحيحَ الأغلاط. الحاكمُ الذي أمر بإعداد هذه النّسخة، شرفُ الدّين أبو المعالي الأميرُ ساتي بيگ، أَمَرَ بعدئذ بأن يؤتى بأوراق هذه النّسخة من دمشق وبأن تُذهَّب. أمّا الأميرُ ساتي، الذي دفع مبلغًا مجموعُه ٦٠٠٠ درهم (؟) للحصول على هذه النّسخة، فينبغي أن يكون قد أحبّ عملَ حسن بن عثمان المولويّ؛ لأنّه كلّف حسنًا بأن يُعدّ له نسخةً خطّيّةً للمثنويّ بعد عدّة سنوات في عام ١٣٧١م. وكان الأميرُ ساتي الابنَ لشخصٍ اسمُه حُسام الدّين حسن، ولعلّه عينُ حُسام الدّين حسن الذي تُوفّي في عام ١٣٤٩م في قُونِية وكان حفيدًا لمريد الرّوميّ المشهور، چلبي حُسام الدّين. ومهما يكن، فإنّ الأمير ساتي أهدى **ديوانَ شمس** المؤلَّفَ من مجلّدتين لابنه، مُستنجد، الذي وقفَه في ربيع عام ١٤٠٩م لضريح الرّوميّ في قُونِية بعد ملاحظة أنّه لم تكن هناك نسخةٌ كاملة لـ «**ديوان شمس**» في «التّربة المطهّرة لمولانا». وفيما بعدُ سُرِقت النّسخةُ الخطّيّة من الضريح، لكنّ الحكومةَ التّركيّة كانت قادرةً في آخر الأمر على استردادها قبل خمسين عامًا تقريبًا وإعادتها إلى متحف قُونِية، حيث هي الآنَ محفوظةٌ تحتَ الزّجاج.

هذه النّسخةُ الخطّيّة الخاصّة من **ديوان شمس** أكبرُ كثيرًا من النُّسخ الخطّيّة الأُخَر التي ذُكرت قبلُ، إذ تحتوي على /٤٠٣٨٠/ بيت. نسخة خطّيّةٌ أخرى للدّيوان موجودةٌ في

الموتي محلّ the Moti Mahall في لَكْنو تحتوي على ما يقرب من /٤١٠٠٠/ بيت من الغزليّات و /٤٠٠٠/ رُباعيّة، مؤلِّفةً مجموعًا قدرُه [٣٠٠] /٦٠٠٠٠/ [كذا] بيت تقريبًا في صفحاتها التي عِدّتُها ١٥٠٠ صفحة تقريبًا. وفي مكان آخر، في تركية، يذكر گلبينارلي مخطوطًا في حوزته يتضمّن /٤٣٥٦١/ بيت، غيرَ واضعٍ في الحساب الـ /١٧٥٣/ رباعيّة. ولهذا السّبب، نعلم أنّه بتقدّم الزّمان بدأ مجموعُ الغزليّاتِ الموجودةِ في مخطوطات «**ديوان شمس**» المنسوبةِ إلى الرّوميّ ينمو ويزداد، مثلما كانت الحالُ أيضًا في مجموع أشعار شعراء آخرين كثيرين في القرون الوسطى (كالفردوسيّ والخيّام وغيرهما).

ومثلما هي الحالُ مع دواوين شعراء آخرين كثيرين (منهم حافظ والعِراقيّ) يُظهر تقليدُ المخطوط تنوّعًا عجيبًا. فإحدى الغزليّات ستكون أطولَ أو أقصرَ في مخطوطاتٍ مختلفة، حيث تُحذف بعضُ الأبيات وتُضاف أبياتٌ أُخَر. وإذا ما اتّفقت مخطوطتان في عدد الأبيات في غزليّة معيّنة، فإنّهما قد تقدِّمانها بترتيب مختلف تمامًا. وليست المخطوطاتُ كلُّها تتضمّن، طبعًا، الغزليّاتِ كلَّها؛ فبعضُ الغزليّات الخلّابة جدًّا لاتؤيّدها إلّا مخطوطاتٌ قليلة، وبعضُ الغزليّات التي لا يمكن أبدًا أن تكون للرّوميّ موجودةٌ في كثير من المخطوطات. ومن ذلك مثلًا أنّ طبعاتٍ كثيرة تشتملُ خطأً على غزليّاتٍ نظَمَها سلطانُ وَلَد، أو شمسُ تَبْريز، أو شمسٌ المغربيّ. وإنّ عمليّة فَصْلِ المنظومات الحقيقيّة للرّوميّ عن الإضافات المتأخّرة، أي تحديدِ أيٍّ من أبياتِ غزليّة من الغزليّات للرّوميّ وأيٍّ منها يمكن أن يكون قد أضافه النّسّاخ، وكذلك الترتيب المرجَّح للأبيات داخلَ الغزليّة، محيِّرةٌ حقًّا. وإنّ طبعةً محقّقةً لمخطوطتي **ديوان شمس والمثنويّ** مشتملةً على القراءات المختلفة ستكون أمرًا باعثًا على السّرور.

طبعاتُ ديوان شمس:

يبدأ تاريخُ طبعات «**الدّيوان**» في أوروبّة. فقد نشر فنسنز فون روزنزفيگ شوانو Vincenz von Rosenzweig-Schwann au نصًّا فارسيًّا غيرَ موثوق تمامًا مؤلَّفًا من خمس وسبعين غزليّةً في عام ١٨٣٨م؛ تبع ذلك آر إي. نيكلسون في عام ١٨٩٨م بنصٍّ أكثر ضبطًا من خمسين غزليّةً منتخبةً، برغم أنّ طبعة فروزانفر المحقَّقة قد أزالت حتّى الآن عددًا من الغزليّات التي أدخلها نيكلسون لكونها منظوماتٍ ليست للروميّ حقيقةً (انظر الفصل ١٣). وفي الفترة الفاصلة بين ظهور الاختيارات الصّغيرة لكلّ من روزنزفيگ ونيكلسون، ظهر في العالَم الإسلاميّ مختصرانِ أكثر اتساعًا للدّيوان.

فقد أعدّ مؤرخٌ أدبيّ مشهور في إيران في العهد القاجاري، رضا قُلي خان هدايت، منتخبًا من غزليّات الرّوميّ طُبع على الحجر في تَبْريز في عام ١٨٦٣م (١٢٨٠هـ). ويوضح هذا أنّ الدّيوانَ في مجموعه، الذي قدّر هدايت أنّه يحتوي تقريبًا على / ٥٠٠٠٠/ بيت، غيرُ ملائمٍ لحاجات معظم القرّاء (الديوان، تحقيق هدايت، ٤). ولهذا السّبب اختار هدايت حوالي / ٩٠٠٠/ بيت، تعكس أجملَ غزليّات المجموعة في تقديره، قاسمًا إيّاها على قسمين، «**ديوان شمس الحقائق مِنْ مصنّفات جناب مولوي معنوي**»، ويشتمل على أكثر من مئة صفحة، و«**كتاب غزليّات مولانا قدّس اللهُ سِرّه**»، ويشتمل على ٢٥٠ صفحة تقريبًا، متبوعةً بخمس عشرة صفحة للرّباعيّات. طبعةٌ أكثر سعةً، لكنها رديئةٌ من جهة الطّباعة والصّحّة، ظهرت في لَكْنو في عام ١٨٧٨م (١٢٩٥هـ)، وفيها ما يقربُ من / ١٢٠٠٠/ بيت، تمثّل تقريبًا رُبُعَ الغزليّاتِ الموجودة في المخطوطات الأكثر تفصيلًا. طبعةٌ ثانية في لَكْنو [٣٠١] ظهرت في عام ١٨٨٥م، لكنّ هذه الطبعة تحتوي على غزليّات

كثيرة لشعراء آخرين (يستعملُ بعضُهم الاسمَ المستعار «شمس»).

منتخباتٌ أُخَر من الغزليّات توالى ظهورُها في إيران، إحداها بعناية إيزَد گُشَسب نُشِرت في أصفهان، وأخرى بعناية فضل الله گرگاني طُبعت في مطبعة فتوگراور. أمّا النّسخةُ الأكثر تداولًا وانتشارًا، في أيّة حال، فكانت الاختيارَ الذي أعدّه منصور مشفق ونشرته مطبعةُ صفي عليشاه بعنوان: «**غزليّاتِ شمسِ تَبْريزي**» في أيّار من عام ١٩٥٦م، وقد لقي نجاحًا تجاريًّا كبيرًا أملى أن تُعدّ طبعةٌ ثانية في شباط من عام ١٩٥٧م، وطبعةٌ ثالثةٌ في عام ١٩٦٠م وثامنة في عام ١٩٨٩م. وهذه المجموعةُ شجّعت على رواجها مقدِّمةٌ من ١٢٣ صفحة على الأقلّ أعدّها ثلاثةُ مؤلّفين، مشتملةً على مقتطفٍ من كتاب السّناتور على دشتي عن الرّوميّ، ومقالتين كتبَهما خصيصًا لطبعة مُشْفِق جلالُ الدّين هُمائي وپرتو علوي. وتتضمّن صفحاتُ النصّ السّبعُ مئة ألفَ غزليّةٍ تقريبًا (ليست كلُّها للرّوميّ)، ولكن ليس فيه رُباعيّات.

وبعد ملاحظة السّوق الناشطة لغزليّات الرّوميّ، نشرت شركةُ مطبوعات أمير كبير في طهران «**كلّيات شمس**» في عام ١٩٥٧م، وهي طبعةٌ كاملةٌ للغزليّات والتّرجيعات، وعددٍ قليل من الرّباعيّات؛ حوالي مئتي رباعيّة. وهذا المجلَّدُ فيه ١٣٥٦ صفحة للمتن، مع فهرسٍ من خمس وخمسين صفحة، ويشتمل على ٣٢٠٩ غزليّة وقصيدة. ويوضحُ المحقّقُ المجهول للكتاب أنّ معظم الطّبعات المتوافرة للغزليّات لم تقدِّم إلّا اختيارًا من غزليّات مولانا، في حين أنّ القرّاء يطالبون بالنصّ الكامل. ومتابعةً لنَهْج مُشْفِق، أُضيفت مقدّمةٌ متعدّدةُ المؤلّف إلى النصّ مشتملةً على المقتطف من كتاب علي دشتي نفسِه ومقتطفٍ من سيرة حياة الرّوميّ لبديع الزمان فروزانفر.

ولسوء الحظّ، هذه الطبعةُ برغم ارتباطها باسم فروزانفر بفضل هذه المقدّمة لا تجسّدُ الفِطْنة النقديّة التحقيقيّة التي بدأ بتطبيقها في ذلك الوقت على الغزليّات. وتحتوي هذه الطبعةُ على أكثر من اثنتي عشرة غزليّة ليست للرّوميّ فعليًّا (عددٌ منها يدور حول موضوعات شيعيّة، في حين كان الرّوميّ سُنيًّا على نحوٍ لا لَبْسَ فيه) وتشتمل على حواشٍ كثيرة مضلِّلة ومغلوطة، برغم أنّ التعليقات على الكلمات الصّعبة تجعلُ النصّ محبّبًا إلى القارئ. والحقيقة أنّ هذه الطبعة تظلّ أحدَ نصوص غزليّات الرّوميّ التي انتشرت على نطاق واسع جدًا.

وفي السّنة نفسها بدأ مشروعُ بديعِ الزمان فروزانفر التحقيقيّ الضّخم، المبنيّ على مقابلةِ تسع مخطوطات مكتوبة ضمن مئة سنة من وفاة الرّوميّ (إضافةً إلى ثلاثِ إضافيّة أحدث عهدًا)، بالظّهور من خلال مطبعة جامعة طهران، التي نشرت المجلّدات العَشر لـ «**كلّيات شمس**» أو «**ديوان كبير**» من عام ١٩٥٧ إلى ١٩٦٧م (١٣٣٦ ـ ٤٦هـ.ش). طبعةٌ أخرى، بأبعادٍ أكثر اختصارًا، نشرتها مطبعةُ أمير كبير في عام ١٩٧٧م (٢٥٣٥ شاهنشاهي)، وأُعيدت في عام ١٩٨٤م. وتشتمل طبعة فروزانفر على / ٣٢٢٩/ غزليّة وقصيدة (بمجموعٍ قدرُه ٣٤٦٦٢ بيت!)، و٤٤ ترجيعًا، و١٩٨٣ رُباعيّة، ومعجمٍ لنوادر اللغات والتعابير وفهارسَ، ومسردٍ للقوافي. وتتضمّن أيضًا تعليقاتٍ في أسفل الصفحات يشير إلى الاختلافات المهمّة في قراءات المخطوطات المهمّة. وتقرِّبُنا طبعةُ فروزانفر المحقّقةُ أكثرَ مما كنّا عليه في أيّ وقتٍ إلى مجموع الأشعار التي كتبها الرّوميّ في الأصل، وكلُّ القُرّاء الجادّين لغزليّات الرّوميّ ينبغي أن يعتمدوا عليها. ومهما يكن، فإنّ طبعة فروزانفر هذه ليست نهائيّة؛ والمرجّحُ أنّ غزليّاتٍ منحولةً كثيرة تظلّ في النصّ

ويحدث أحيانًا أن يختار فروزانفر قراءاتٍ [٣٠٢] يمكن أن يُدْخَل عليها تحسيناتٌ. فقد قارن آرثور جون آربري A.J. Arberry ، مثلًا، طبعةَ فروزانفر بمخطوطة چستر بيتي Chester Beatty (التي كانت في متناول فروزانفر في صورة ميكروفيلم أعدّه آربري) وأحسّ بأنّ فروزانفر لم يأخذها في الحسبان تمامًا. إضافةً إلى ذلك، ليس في مقدورنا استبعادُ إمكانيةِ أنّ مخطوطًا من فترة حياة الرّوميّ، أو حتّى واحدًا بخطّه، يمكن أن يظهر في مكانٍ ما بين مخطوطات الأدب الفارسيّ المئتي ألفٍ تقريبًا التي لم تُفهرس والتي ما تزال موجودةً في مجموعاتٍ كبيرة في إيران وتُركية. لكنّه في الوقت الرّاهن على الأقلّ، يبقى عملُ فروزانفر الكبيرُ إلى حدّ بعيد النصَّ الأفضل الموجود لـ «**الدّيوان**».

وفي شأن **الرّباعيّات**، من المرجّح جدًّا أنّ عددًا كبيرًا من الرّباعيّات التي ينسبُها تقليدُ المخطوطات إلى الرّوميّ ليست له. وقد رأينا قبْلُ كيف أنّ الرّوميّ يستشهد برُباعيّة لنجم الدّين داية في كتابه «**فيه ما فيه**» من دون أن يذكر اسم المؤلّف. والرّباعيّ من حيث هو جنسٌ أدبيّ كان منذ وقت مبكّر مرتبطًا بمجالس الصوفيّة وموسيقاهم. وقد ذكر أبو نَصْر السّرّاج تحديدًا غناءَ الرّباعيّات أثناء السّماع الصوفيّ، وكذلك في مناسبات دنيويّة بطريق المغنّين الشّعبيّين. وهناك، على الأقلّ، سبع وأربعون رُباعيّةً أدخلها فروزانفر في عمله منسوبةٌ على نحو مشكوكٍ فيه إلى الرّوميّ، ذلك لأنّها تظهرُ منسوبةً إلى مؤلّفين آخرين في «**نُزهة المجالس**» لجمال خليل شِرواني، الذي جُمع في وقتٍ بين عامي ١٢٥٠ و ١٣٣١م(٥).

وبرغم حقيقة أنّ طبعة فروزانفر تفوق كثيرًا الطّبعات الأخرى جميعًا، منعت المجلّداتُ الكبيرة للطّبعة الأولى وتعدّدُ أجزاء العمل هذه الطّبعةَ من أن تظفر بالرّواج.

وتقتني بيوتٌ كثيرةٌ في إيران نُسخًا من «**ديوان شمس**»، لكنّها في العادة نسخةٌ من الطّبعات الشّعبيّة، التي استعار بعضُها تقريبًا من عمل فروزانفر المحقّق. والأكثرُ شيوعًا بين الطّبعات الشّعبيّة أعدّها م. درويش، «**ديوانِ كاملِ شمس تبريزي**» (طهران: جاويدان، ١٩٧٣م)، وهي مرفقةٌ بمقالتي فروزانفر وهمائي المتّصلتين بسيرة حياة الرّوميّ اللتين جاءتا في الظاهر في صورة مقدّمة ضرورية، وبفهارس جزئيّة لأسماء الأعلام والأماكن أعدّها حسن عميد. أرقامُ الآيات القرآنيّة تُقدَّم في الهوامش في أسفل الصفحة، إضافةً إلى معاني أكثرِ الكلمات الغامضة. هذه الطّبعةُ أعيدت مرّاتٍ كثيرة: في عام ١٩٩٢م ظهرت الطبعةُ العاشرة في ٤٠٠٠ نسخة، وهو رقم كبير في إيران. وهذه الطّبعةُ ليست اختيارًا سيّئًا لمن يريدون أن يمتلكوا نسخةً من «**الديوان**» سهلةَ المنال ومضبوطةً على نحوٍ معقول من أجل قراءتهم، أو من أجل مقارنة الأصل ببعض التّرجمات. وهي تنطوي على ٣٢٠٤ غزليّة وقصيدة، وستّ وخمسين صفحة للترجيع بند و٤٣٦ رُباعيّة.

إنّ «**كُلّياتِ ديوانِ شمس تبريزي**» المنشورة في أواسط سبعينيّات القرن العشرين (طهران: طلوع، ٢٥٣٦ =١٩٧٨م)، التي يُفترض أنّها أُعِدّت على أساس أقدم مخطوط، وإن كانت يقينًا معتمدةً بقوّة على طبعة فروزانفر من دون أن يعطيه اعتمادًا، هي الطبعةُ التالية التي نصادفها. وهذه الطبعةُ التي أصدرها بتجليد رخيص شخصٌ اسمُه محمّد عبّاسيّ، الذي يقدّم أيضًا المقدّمةَ مع المسْرد الطويل للكلمات العسيرة وبيان معانيها وفهرس الأبيات الأولى، تشتمل على ١٩٩٥ رُباعيّة (مقارنة بالـ ١٩٨٣ رُباعيّة عند فروزانفر) لكنّها تقدِّم ٣٣٦٦ غزليّة وقصيدة، وهي أكثر [٣٠٣] ممّا تضمّنته طبعةُ فروزانفر. ولأنّ كلّ مقطع من مقاطع التّرجيع بند عُدّ منفصلًا في طبعة العباسيّ، نصلُ

إلى مجموعٍ كلّيّ قدرُه ٣٥٠٣ غزليّة. ومن سوء الحظّ أنّ هذه الطّبعة تتضمّن ١٣٠ غزليّة تقريبًا زيادةً على عدد الغزليّات عند فروزانفر، وكلٌّ واحدةٍ من هذه الغزليّات الإضافيّة منتحلةٌ على نحو يقينيّ تقريبًا. وإنّ كلّ محقِّق خبير ينبغي أن يكون قد اكتشف بسهولة أنّ معظم هذه الغزليّات منسوبٌ خطأ إلى الرّوميّ، خاصّة الغزليّات الثلاثَ ذوات اللازمة الشّيعيّة الواضحة: «الله مولانا عليّ». وبرغم أنّ نصّ هذه الطّبعة يطابق نصَّ فروزانفر مع بعض استثناءات صغيرة حتّى الغزليّة ٣١٠٧، بدءًا من هذا الموضع تبدأ المشكلاتُ تتزايد.

ولعلّ القارئ لا يجد هذا الوضعَ غيرَ قابلٍ للتحمّل، لكنّ أيّ شخص يرغب على نحوٍ جدّيّ بأن يدرس غزليّات الرّوميّ يحتاج إلى نصّ قابلٍ للاعتماد عليه، ولذلك يريد أن يلجأ إلى طبعة فروزانفر المحقّقة، لاستبعاد الطبعات الرّديئة. ولحسن الحظّ جعلت مؤسّسةُ «انتشارات نگاه» في طهران هذا الأمرَ ميسَّرًا نسبيًّا وفي المتناول في عام ١٩٩٥م بنَشْر طبعة فروزانفر في طبعةٍ من مجلّدتين، حملت العنوان: «**كلّيات ديوان شمس**»، وقد طُبعت برُخصةٍ من دار «نَشْرِ ربيع» في أربعة آلاف نسخة. طبعةٌ أخرى بالأفست من خمسة آلاف نسخة ظهرت بعناية دار «نشْرِ راد» في عام ١٩٦٦م. هاتانِ الطّبعتان تقدّمان الغزليّاتِ مثلما نشَرَها فروزانفر، من دون الحواشي والتعليقات، ويؤمَّل أنّها ستحلُّ محلَّ الطّبعات الشعبيّة السّابقة. وإنّ طبعةً نهائيّةً للغزليات تنتظر مهارات أستاذٍ فارسيّ مِقْدام ضليعٍ في الأدب الفارسيّ واللغة الفارسيّة، لكنّ المهمّةَ مروِّعة.

الرُّباعيات:

يختلف عددُ الرُّباعيات المنسوبة إلى الرّوميّ من مخطوطةٍ إلى أخرى اختلافًا كبيرًا، بل مُفرطًا. وكثيرٌ من المجموعات الكبيرة تتضمّن رُباعيّاتٍ منسوبةً إلى شعراء سابقين

للرّوميّ ويمكن اعتبارُ انتسابها إلى الرّوميّ غيرَ صحيح. لكنّ طبيعةَ الرُّباعيات من حيث هي نوعٌ أدبيٌ مُوجَزٌ وعميقُ المعنى وشفهيّ أساسًا جعلت كثيرًا من الرُّباعيات ينتقل من شاعر إلى شاعر. وقد نُشِرت الرُّباعياتُ منفصلةً عن **ديوان شمس تَبريز** في نشراتٍ كثيرة. وقد نشر وَلَد چلبي طبعةً للرّباعيّات بعنوان: «**رُباعيّاتِ حضرت مولانا**» في صحيفة «أختر» في إستانبول في عام ١٨٩٤م (١٣١٢هـ) محتويةً على ١٦٤٢ رُباعيّة، برغم أنّ بعض هذه الرُّباعيات منحول. اختيارٌ من ١٠٧ رباعيّة تُرجِم إلى التّركيّة بعناية حسن عالي يوجل (؟) ونُشِر في عام ١٩٣٢م (إستانبول، مكتبة رمزي). طبعةٌ أخرى من ١٩٩٤ رباعيّة ظهرت بعنوان: «**رُباعيّاتِ مولانا جلال الدّين**» (أصفهان: بهار، ١٩٤١م). وأعدّ آصف خالد چلبي أيضًا مجلّدًا من ٢٦٧ رباعيّة من رُباعيّات الرّوميّ بالفارسيّة مصحوبةً بترجمات تركية، بعنوان: «Mevlananin Rubaileri» (إستانبول: قناعت، ١٩٣٩م؛ طبعة ثانية في عام ١٩٤٤م)، قبْلَ إعداد ترجمة فرنسيّة. بعد ذلك، أعدّ گلبينارلي اختيارًا من ٢١٠ رباعيّة بعنوان: «Mevlâna'dan seçme Rubâiler»في السلسلة التّركيّة «**أعمال كلاسيكيّة للشرق** Classic Works of the East» (أنقرة: Maarif Vekilligi، ١٩٤٥م)،وفيها بعد حلّت محلّها Rubâiler: Mevlâna Celâleddin (إستانبول: رمزي، ١٩٦٤م).

المثنويّ:

يستمدّ المثنويُّ المعنويّ اسمَه من الشّكل الشعريّ الذي اختاره الرّوميّ له ـ مُزدوِجاتٌ مقفّاة ذاتُ ترتيبٍ للقافية يتّبع النمطَ: [٣٠٤] أ أ، ب ب، ج ج،د د ، إلخ. وقد جرتِ العادةُ على أن يستعملَ الشعراءُ قالبَ المثنويّ للشعر القصصيّ؛ استعمله الشاعرُ

الفردوسيّ في ملحمة «**الشاهنامه**»، بينما استعمله فخرُ الدّين الجرجانيّ ونظامي الگنجوي في قصّتي الحبّ: «**وَيْس ورامين**» و«**ليلى والمجنون**»، على الترتيب. وابتداءً من سَنائي، كيّفَ الشّعراءُ هذا القالَبَ للشّعر الأخلاقيّ ـ التعليميّ والصوفيّ، وقد صاغَ الرّوميّ أبياتَ **المثنويّ** لديه على غرار هذه الأعمال، مثلما قدّمها سنائي والعطّار. والصّفةُ «المعنويّ» التي وُصف بها **المثنويُّ** تعني «مرتبطًا بالمعنى»، أو للإيجاز نقول: باطنيًّا وروحانيًّا (في مقابل الصّوريّ والظاهريّ). ولهذا السّبب يصادف المرءُ في الإنكليزيّة أحيانًا الترجمةَ «Spiritual Couplets» مقابلًا لـ «**المثنويّ المعنويّ**». وبرغم أنّ آثارًا كثيرة سابقةً لـ «مثنويّ» الرّوميّ وأكثرَ منَ ذلك بكثير بعد الرّوميّ استعملت هذا القالبَ الشّعريّ، يُعرف عملُ الرّوميّ عادةً بـ «**المثنويّ**» من دون منازع. وقبْلَ هذا وضمن عددٍ من الأجيال بعد إنشائه، وفقًا لشهادة القاضي نجم الدّين طشتي مثلما روى الأفلاكيُّ (Af 597)، كان يُشار إلى هذا الكتاب عادةً بـ «**المثنويّ**» فقط: «في هذا الوقت، عندما يُذكر اسمُ «**المثنويّ**» يحكم العقلُ بالبديهة بأنّ المرادَ إنّما هو مثنويُّ مولانا».

نظَمَ الرّوميُّ **المثنويَّ** في خمسينيّاته وربّما في ستّينيّاته. وقد أُمليت المنظومةُ على حسام الدّين ونُظمت على شرفه. ولدينا تاريخٌ دقيقٌ للجزء الثاني فقط، إذ بُدئ نظمُه في وقتٍ بين تشرين الثاني من عام ١٢٦٣م وتشرين الأوّل من عام ١٢٦٤م (٦٦٢هـ) بعد انقطاعٍ دام، وفقًا لرواية في الأفلاكيّ، حوالي عامين. ويصرّ بعضُهم على فكرة أنّ الرّوميّ بدأ نَظْمَ العمل منذ عام ١٢٥٦م عندما كان صلاحُ الدّين ما يزال حيًّا والخلافةُ لم تكن قد تداعت. ويبدو أكثرَ ترجيحًا في أيّة حال أنّ الرّوميّ بدأ نَظْمَ **المثنويّ** في وقت بين عامي ١٢٥٨ و ١٢٦١م، وتوقّف العملُ به حتّى عام ١٢٦٣ أو ١٢٦٤م، واستمرّ لعدّة

سنين بعد ذلك. ويعتقد گلبينارلي بأنّ الرّوميّ لم يُكمل النّظمَ حتّى وقتٍ قريب جدًّا من نهاية حياته، برغم أنّ صفا (Saf 3/1: 464) يخمّن أنّ الكتاب السّادس والأخير من المثنويّ أُكمل في عام ١٢٦٧ أو ١٢٦٨ (٦٦٦هـ).

طبُع النصُّ الفارسيّ للمثنويّ لأوّل مرّة في مصر (بولاق، ١٨٣٥م) في ستّة أجزاء. وظهرت طبعةٌ أخرى في تَبريز بعنوان «مثنوي رومى» في عام ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٧م ثمّ في بومباي (١٢٦٦ ـ ٧هـ/ ١٨٥٠ ـ ٥١م)، تبعت ذلك طبعاتٌ أُخَر كثيرة طُبعت هناك على امتداد القرن التاسع عشر، ويتضمّن بعضُها شروحًا مختلفة. وأُعدّت طبعةٌ على الحجر في لكنو في عام ١٨٦٥م (نَوَل كيشور) ونُشرت طبعاتٌ أيضًا في طهران (١٢٧٣هـ/ ١٨٥٦م) وفي إستنابول (١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م. ومنذ هذا التاريخ حتّى نهاية القرن، نُشِر ما يقرب من عشرين طبعة أو إعادة طبعة في بلدان الشرق الأوسط والهند، وبدأت اختياراتٌ بالظهور في أوروبّة أيضًا (انظر الفصلين ١٣ و١٤، فيما بعد). الطّبعةُ المحقّقة الأولى أعدّها رينولد ألين نيكلسون (١٩٢٥، ١٩٢٩، ١٩٣٣م)، وهي نموذجٌ محكمٌ جدًّا من العمل، يظلُّ الأكثرَ استشهادًا به وعودةً إليه. أمّا حديثًا فإنّ طبعات محمّد استعلامي (ME) وگلبينارلي وسبحاني وسروش، التي تعتمد كلٌّ منها على مخطوطات أقدم وأكثر موثوقيّة، قد أدخلت تحسيناتٍ على نصّ نيكلسون.

وفي مرحلةٍ ما، في وقتٍ متأخّر نسبيًّا في تقليد المخطوطات، أُضيف جزءٌ سابعٌ مزعومٌ مؤلّفٌ من أكثر قليلًا من مئة صفحة إلى مثنويّ الرّوميّ. ونشر ميرزا محمّد شيرازيّ [٣٠٥] طبعةً حجريّة لهذا الجزء المؤلّف من ١٠٩ صفحة في مطبعته في بومباي تحت عنوان: «دفتر هفتم مثنوى معنوى» (١٢٨٠ هـ/ ١٨٦٣م). وبصرف النّظر عن

حقيقة أنّ هذا الجزء السّابع لا يظهر إلّا في مخطوطات متأخّرة كثيرًا، عدّه نيكلسون ضعيفًا وسخيفًا، هذا برغم أنّ سي. إي. ويلسون C.E. Wilson (انظر الفصل ١٤، فيما بعد) ظنّه ممتازًا. ولا يعود هذا الجزءُ السّابعُ المزعوم موجودًا اليومَ في النّسخ المطبوعة، لكنّ أيّ إنسانٍ يعمل من خلال نسخةٍ مطبوعة عمرُها أكثرُ من خمسة وسبعين عامًا عليه أن ينتبه إلى أنّ الرّوميّ لم ينظم إلّا ستّة أجزاء للمثنويّ.

ما الحاسِمُ جدًّا في شأن طبعةٍ محقّقة؟

بنى نيكلسون المجلّدَ الأوّل من طبعته للمثنويّ، الذي يحتوي على الجزء الأوّل والثاني (١٩٢٩م)، على خمس مخطوطات، أربعٌ منها يرجعُ تاريخُها إلى نطاق زمانيّ قدرُه سبعون عامًا بعد وفاة الرّوميّ، وهي:

١ ـ مخطوطةٌ للمثنويّ في ٢٩٠ ورقة، في كلّ صفحة منها ٢٥ بيتًا كتبها في عام ١٣١٩م (٧١٨ هـ) عليّ بن محمّد؛

٢ ـ مخطوطةٌ للمثنويّ في ٢٨١ ورقة، في كلّ صفحة منها ٢٥ بيتًا أُكملت في ١٥ ذي الحجّة عامَ ٧٤٤ هـ (٢٩ نيسان، من عام ١٣٤٤م) كتبها محمّد بن الحاج دولتشاه ابن يوسف الشّيرازيّ؛

٣ ـ مخطوطةٌ للمثنويّ مفتقِدةٌ المقدّماتِ النثريّة لكلّ جزء من أجزاء المثنويّ، في ٣٤١ ورقة، أيضًا في كلّ صفحة منها ٢٥ بيتًا، مرتّبةً في أربعة أعمدة، أُكملت في السّابع من ربيع الثاني عام ٨٤٣ هـ (١٧ أيلول، ١٤٣٩م). وتحتوي هذه المخطوطةُ على إلحاقات منتحلة كثيرة؛

٤ ـ مخطوطةٌ للجزء الأوّل فقط في ١١٤ ورقة، في كلّ صفحة منها ١٨ بيتًا، خمّنَ نيكلسون أنها ترجع إلى أواخر القرن الثالث عشر أو أوائل القرن الرّابع عشر الميلاديّ؛

٥ ـ مخطوطةٌ للجزء الثاني فقط في ١٠٥ ورقة و١٩ بيتًا في كلّ صفحة، بخطّ موسى بن يحيي بن حمزة المولويّ، أُكملت في الرّابع من شعبان من عام ٧٠٦ هـ (٨ شباط، ١٣٠٧م).

في مقدّمة نيكلسون لطبعته للنصّ الفارسيّ، يتحدّث عن تحلّلٍ للرّوميّ في العروض، ارتكب فيه مخالفاتٍ وَزْنيّة لم يرتكبها سعديّ أو حافظ، وأحيانًا لوى القوافي. وتحتفظ المخطوطاتُ الأقدمُ عهدًا بكثيرٍ من هذه المخالفات، في حين أنّ المخطوطات الأحدث عهدًا هي الأكثرُ صحّةً من الوجهة العروضيّة، الأمرُ الذي يشير إلىأنّ الكُتّاب سَوّوا المشكلاتِ العروضيّة بتقدّم الزّمان. وفي الجزء الأوّل، يحصي نيكلسون ستّين حالةً غُيِّر فيها النصُّ «ليس على نحو نَزْويّ[٦]» بل لأهدافٍ محدّدة في الذهن.

ويلاحظ نيكلسون أيضًا أنّ النّساخين والشّرّاحَ الفُرس الذين أقحموا شعرًا أعطوا من جهةِ الصّنعة الشّعريّة إلحاقاتٍ ممتازة، أمّا الكُتّابُ التُّرك فكثيرًا ما أعطوا إلحاقاتٍ رديئة جدًا فيما يتصل بالوزن والصّورة[٧]. لم يستعمل أحدٌ منهم، في أيّة حال، قوافيَ غريبة كما فعل الرّوميّ أحيانًا. وقد أدخل الكتّابُ عادةً أبياتًا لكي يجعلوا الانتقالاتِ في القصّة أقلَّ مفاجأةً، أو ليوضحوا الحوادثَ على نحو أكمل، أو ليفصّلوا الموضوعات التي تناولها الرّوميّ تناولًا سريعًا. ومن ذلك مثلًا أنّه في [٣٠٦] قصّة البقّال والببغاء تُقدِّم إضافاتُ الكُتّاب سببًا لتصفيق الطّائر بجناحيه داخلَ الدّكان ـ إذ أجفلته قطّة ـ برغم أنّ الرّوميّ لم يجد أنّه من الضروريّ إيضاحُ هذا الأمر التفصيليّ.

تختلفُ المخطوطاتُ اختلافًا كبيرًا في حجم النصّ وفي ضبط التهجئة والإملاء. فنصُّ نيكلسون فيه /٢٥٥٧٧/ بيت، برغم أنّ مخطوطات القرون الوسطى وأوائل

الحديثة كانت تحتوي بالمتوسّط على حوالي /٢٧٧٠٠/ بيت، الأمرُ الذي يعني أنّ الكاتِبينَ أضافوا ألفي بيتٍ أو ما يقرب من ٨٪ إلى المنظومة التي أنشأها الرّوميّ. بعضُ المخطوطات يحتوي على ما يصل إلى /٣٢٠٠٠/ بيت! النّسخةُ المطبوعة في بولاق في عام ١٢٦٨ هـ/ ١٨٥٢م فيها ١٤٠ بيت في الجزأين الأوّل والثاني ليست موجودةً في أقدم المخطوطات؛ وهناك ٨٠٠ بيتٍ إضافيّة في طبعة طهران لعام ١٣٠٧ هـ/ ١٨٨٩م، وهي طبعةٌ حصل عليها نيكلسون من إي. جي . براون في عام ١٨٩٠م عندما كان يجتاز الامتحانات النهائيّة في مدرسة اللغات الهنديّة في جامعة كيمبردج Indian Language Tripos (وهو امتحانٌ يجريه مَنْ يطمحون إلى وظائف في الخدمة الخارجيّة أو الخدمة العسكريّة في الهند التي كانت تستعمرُها بريطانية؛ انظر الفصل ١٣). وقد أحسّ نيكلسون بأنّ الطّبعات التركية الموجودة كانت أفضلَ من الطبعات الهنديّة أو الفارسيّة[٨] لأنها لم تتضمّن كثيرًا من تصحيحات النُّسّاخ.

تتضمّن طبعةُ طهران للمثنويّ، التي رجَعَ إليها نيكلسون أثناء مقارنة المخطوطات، فهرسًا أبجديًا وتنهج في الأغلب نهجَ نسخةٍ للمثنويّ أعدّها عبدُ اللطيف بن عبد الله العبّاسيّ الگجراتي (توفّي حوالي عام ١٦٣٨م) تُسمّى «نسخهٔ ناسخهٔ مثنويات سقيمه». وبرغم أنّ اسمها يعني «النّسخة الناسخة لكلّ النّسخ» لم يعدّها نيكلسون ذات قيمة كبيرة. وقد كتب عبدُ اللطيف، الذي طبع أيضًا «**حديقة الحقيقة**» لسنائي، شرحًا للمثنويّ وجَمَعَ مَسْردًا للكلمات النادرة في النصّ. وكان هذان على الترتيب: «**لطائف المعنوي من حقائق المثنويّ**» ونُشِرَ في لَكْنو (١٢٩٢ هـ/ ١٨٧٥م)؛ و«**لطائف اللّغات**» (لَكْنو، ١٨٧٧م وكانپور، ١٩٠٥م). استعملَ عبدُ اللطيف ثمانين

مخطوطةً، لكن يبدو أنّه أضاف أبياتًا منها جميعًا من دون أن يحذف أيّ بيت؛ وبدلًا من أن تكون هذه أوّلَ طبعةٍ محقّقة للمثنويّ، جاءت في صورةٍ مجموعٍ لكلّ الأبيات المنسوبة إلى الرّوميّ في طائفةٍ كبيرة من مخطوطات المثنويّ الحافلة بالنّقائص. الجزءانِ الأوّل والثاني في «طبعة» عبد اللطيف يحتويان على ثماني مئة بيتٍ أكثر من أبيات هذين الجزأين مثلما ظهرا في نصّ نيكلسون. وأفضلُ طبعةٍ قديمة أعدّها الأنْقِرويّ، الذي ضمّنها النصَّ الفارسيَّ وترجمةً تركيّةً وشرحًا (انظر الفصل ١١، فيما بعد). نُسخُ هذه الطّبعة كانت نادرةً في زمان نيكلسون.

ومن أجل تحقيق المجلّد الثاني في طبعة نيكلسون المحقّقة، المشتمل على الجزأين الثالث والرّابع، حصلَ الرّجلُ على مخطوطاتٍ إضافيّة بجهود هلموت ريتر. وإضافةً إلى المخطوطات الخمس التي أحصيناها قبلُ، كان لديه في ذلك الحين نُسخٌ قديمة أخرى كثيرة، يعود تاريخُ إحداها إلى عام ٦٧٤ هـ/ ١٢٧٥م، وترجع أخرى إلى عام ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م (وتحتوي على الجزء الأوّل فقط)، وتعود ثالثةٌ إلى عام ٦٨٧ هـ/ ١٢٨٨م. ولسوء الحظّ لم يحصل نيكلسون على هذه المخطوطات لكي يستفيد منها في تحقيق الجزأين الأوّل والثاني؛ ولذلك ينبغي أن يلاحظ القرّاءُ أنّ الأجزاء الأخيرة في طبعة نيكلسون للمثنويّ مستمدّةٌ من مخطوطاتٍ أكثر ضبطًا من الجزأين الأوّل والثاني. المخطوطةُ العائدةُ إلى عام ٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م، الموجودةُ الآن في القاهرة، حيث من المحتمل أنّها أُكملت إبّانَ السيطرة العثمانيّة على مصر، تحتوي على ملاحظةٍ بالتركيّة في نهايتها ألحقها إسماعيل الحاج المولى المولويّ، توضح أنّ المخطوطة وقعت في [٣٠٧] الماء ويجب إصلاحُها. وقد استلزم هذا إعادةَ تجليدها وإعادةَ ترتيب الصفحات، وجَرْيَ قلمه على أجزاء من النصّ كانت قد طُمست جزئيًّا (الأمرُ الذي

لم يعمل، في رأي نيكلسون، إلّا على زيادة إفساد المخطوطة والعبث بها).

تحكي المخطوطاتُ قدرًا قليلًا من قصّة حياتها. وقد اكتشف ريتر نسخةً مؤرّخةً في رجب من عام ٦٧٧هـ (كانون الأوّل من عام ١٢٧٨م) في مكتبة ضريح الرّوميّ في قُونِية، تتضمّن خاتمةً تعود لشخصٍ اسمُه محمّد بن عبد الله القونويّ، وتشير هذه الخاتمةُ إلى أنّه نسخَ المخطوطةَ من أصلٍ صحّحه ونقّحه المؤلّفُ نفسُه (الرّوميّ) وحُسامُ الدّين. صفحةُ المقدمّة لكلٍّ من الأجزاء السّتّة مزيّنةٌ كثيرًا في هذه النّسخة. نسخةٌ أخرى، نسَخَها حسنُ بن الحسن [الحسين؟] المولويّ في يوم الخميس الرّابع من شوّال عام ٦٨٧هـ (الأوّل من تشرين الثاني عام ١٢٨٨م)، زُعِم أنّها قوبلت بنُسخة قُرئت على الرّوميّ. مخطوطةٌ للجزء الأوّل مملوكةٌ لنافذ باشا كتبها إسماعيل بن سليمان بن محمّد الحافظ القيصريّ في الخامس عشر من ربيع الأوّل عام ٦٨٠ هـ (الرّابع من تموز عام ١٢٨١م) في ١٣٠ ورقة و١٧ بيتًا في كلّ صفحة. صفحةُ العنوان فيها كتابةٌ تشير إلى أنّ النسخة كُتبت «برَسْم مطالعة المولى الأعظم، ملِك الأمراء والأكابر نظام المُلْك، قوام الممالك، صلاح العالَم، عون الضعفاء، وليّ الله في الأرض، ناصر الحقّ والدّين، أدام الله علوّه وكبتَ عدوّه». وهذه الخواتيمُ جميعاً تُظهر أنّه منذ وقتٍ مبكّر جدًّا كان ثمّة اهتمامٌ بالحصول على نصّ مؤيّد ومصحَّح؛ ولابدّ من أنّه كانت هناك مخطوطاتٌ ناقصة كثيرة للنصّ متداولةٌ بين المريدين أو الزّائرين الطّارئين الذين سمعوا النّص شفهيًّا ودوّنوا أجزاءً منه كما سمعوها.

كان هناك أيضًا قلقٌ في شأن قِدَم المخطوطات ، لأنه في ذلك الحين أُدرِك أنّ النّسخَ التي ترجعُ إلى زمان المؤلّف كانت أكثر موثوقيّةً. وإنّ نسخةً في دار الكتب

المصريّة في القاهرة، نسَخَها محمّد بن عيسى الحافظ المولويّ القونويّ، تشير إلى أنّ هذه المخطوطة أُكملت في شهر شعبان من عام ٧٦٨ هـ (نيسان ١٣٦٧م)، لكنّ شخصًا حاولَ تغيير كلمة «سبع مئة» إلى «ستّ مئة»، الأمرُ الذي دلّ على أنّ النصَّ كُتب في حياة الرّوميّ. هذه النّسخةُ المؤلّفة من ٥١١ صفحة وفي كلّ صفحة منها ٢٩ بيتًا كانت واحدةً من المخطوطات الأولى المكتوبة بخط النّستعليق. وتشير ملاحظةٌ إلى أنّ الدّرويش عثمان بن الحاجي عمر، وهو شيخٌ مولويّ لزاوية إسكندر باشا، اشترى النصَّ وترَكَه إرثًا للشّيخ الذي يخلفه، مشيرًا إلى أنّه إذا ما احتيج إلى نسخةٍ من هذه المخطوطة وجب إعطاؤها فقط إلى شخصٍ مسؤول لكي لا يلحقَها أذًى ولا تقعَ في يدِ شخصٍ من خارج الخانقاه (وينسى أن يعيدَها). وإنّ نسخةً قديمة العهد لا تضمنُ لزامًا نسخةً صحيحة، في أيّة حال. وقد أفسدت مخطوطةٌ للجزء السادس في دار الكتب المصريّة، أرّخها ناسخٌ مجهول الاسم بالرّابع من صفر عام ٦٧٤هـ (٣٠ تموز، عام ١٢٧٥م)، أي بعد وفاة الرّوميّ بثمانية عشر شهرًا فقط، ترتيبَ النصّ وحلّ بها أذًى ومُحيت منها أبياتٌ كثيرة. ومثلما بيّن نيكلسون، وُجِد أثرانِ مُنقَّحان منفصلان للمثنويّ، أحدُهما مُصحّح والآخر ليس كذلك[٩]. ونظرًا إلى أنّ الجزء الثاني لم يُبدأ العملُ به إلّا في عام ١٢٦٣م أو نحو ذلك، أي بعد سنتين من إكمال الجزء الأوّل، لابدّ من أنّ نُسخًا للجزء الأوّل كانت متداولةً تمامًا قبل أن يكون المثنويّ الكاملُ قد اكتمل. الكتبُ المختلفة ربّما سارت بها الرّكبانُ وتداولتها الأيدي في مسوَّدات مختلفة إلى أن تكون قد أُعِدّت نسخةٌ مصحّحة [٣٠٨] للنصّ الكامل ونُشِرت. وإذا ما اعتمدت مخطوطةٌ على واحدة من هذه المسوّدات التي لم تُصحَّح، ربّما تضمنّت

قراءاتٍ غير صحيحة كثيرة. لكنّ نسخة المثنويّ المصحَّحة المعتمَدة لابدّ من أنّها كانت متداولةً بعد وفاة المؤلّف مباشرة (١٠).

وفي بعض الأحيان، نستطيع أن نحصل على معلومات قليلة في شأن النّسّاخ أنفسهم. وهناك نسخةٌ للمثنويّ كُتبت بخطّ عثمان بن عبد الله، وهو عبدٌ مُعتَق لسُلطان وَلَد، في عام ٧٢٣ هـ (١٣٢٣م). وكانت هذه النّسخةَ التي استعملَها گلبينارلي أصلًا لترجمته التركيّة. ويعتقد گلبينارلي أنّ الشّخص الذي كتبَ نسخةَ الدّيوان المؤلّفة من مجلّدين في متحف مولانا في قُونِية (ذات الرّقم ٦٦)، أي حِصار بن عثمان، ربّما كان ابنَ عثمان بن عبد الله هذا. وقد أعدّ حِصارٌ نفسُه، ابنُ عثمان، أيضًا نسخةً من ديوان سلطان وَلَد (GM 62). ويعتقد العالِمُ الفارسيُّ مُجتبى مينوي أنّ مخطوطة كتابٍ فارسيّ مجهولِ الاسم كُتِب في عام ١٣٦٤م كتبَها (أو ألّفها) أحدُ النّسّاخين الذين استأجرهم سلطانُ وَلَد وعائلتُه لإعداد مخطوطاتٍ لأعمال الرّوميّ. والعملُ المقصودُ هنا، الذي يوجد في مخطوطٍ وحيدٍ في المكتبة الوطنيّة في باريس، يقدِّم التاريخَ لسلاجقة الأناضول منذ بداية ظهورهم حتّى حكومة علاء الدّين كيقُباذ الرّابع (Akh 341-2)، وقد نُشر في صورةٍ مطابقة للأصل facsimile مع ترجمة تركية بعنوان: «**تاريخُ الدولة السلجوقيّة في الأناضول** Anadolu Selcukulari Devleti Tarihi» بعناية فريدون نافذ أوزلوق (أَنْقِرة: مطبعة كمالِ إستانبول، ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٢م).

عمَلُ نيكلسون الضخمُ في المثنويّ طبعتْه مطبعةُ جامعة كيمبرج لهيئة أُمناء أوقاف ذكرى جِبّ Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial في السلسلة الجديدة لذكرى جِبّ Gibb Memorial. وهو لا يشتمل فقط على مجلّداته الثلاثة للنصّ الفارسيّ، بل

يشتمل أيضًا على ثلاثة مجلّدات للترجمة ومجلّدين للشّرح[١١]. طبعةٌ ثانيةٌ من مجلّد واحد للنصّ الفارسيّ أنشأها نيكلسون ظهرت في طهران في دار نشر أمير كبير (١٣٣٦ هـ/ ١٩٧٧م) ثمّ أُعيدت طباعتُها اثنتي عشرة طبعةً أو أكثر. ومثلما يقولُ نيكلسون نفسُه، حاول إعادةَ بناء القراءات الأصليّة أو الأقدم، وإزالةَ الأبيات الملحقة وإضافةَ تلفّظٍ للمصوِّتات القصيرة لكي يسهِّل قراءةَ الكلمات. ومهما كان إنجاز نيكلسون عظيمًا، أدركَ الرّجلُ ما عبّر عنه بالقول: «لا يدّعي نصّي أنّه نهائيّ، إنّه أقلّ كثيرًا من أن يكون نصًّا نهائيًّا. فذلك ما يزال بعيدًا»[١٢].

كتب هلموت ريتر مراجعاتٍ في المجلّة الاستشراقية النمساويّة Orientalische Literaturzeitung عندما ظهرت مجلّداتُ المثنويّ بتحقيق نيكلسون، وقد أدخل نيكلسون انتقاداته. وتولي الطّبعاتُ الحديثةُ اهتمامًا كبيرًا للمخطوطتين المشهورتين الأقدم عهدًا، واحدةٌ ترجع إلى عام ٦٧٧ هـ/ ١٢٧٨م اكتشفها ريتر عندما كان نيكلسون ما يزال في منتصف الطّريق في مسيرة تحقيق المثنويّ، وواحدةٌ ربّما تكون أقدمَ عهدًا، نُسخت في عام ١٢٦٩ أو ١٢٧٠م (٦٨٨ هـ) في قُونِية في حياة الرّوميّ وهي الآنَ في القاهرة. وقد أهمل نيكلسون تاريخَ ٦٦٨ هـ بوصفه تغييرًا متأخّرًا للتاريخ الأصليّ وهو عامُ ٧٦٨ هـ/ ١٣٦٧م مثلما رأينا قبلُ؛ وتُعاد خاتمةُ المخطوطة المعنيّة التي تحتوي على اسم الناسخ وزمان النسخ ومكانه في طبعة استعلامي للمثنويّ (ME 1:4)، ومن هنا يمكن القُرّاءَ أن يحكموا هم أنفسُهم. هاتانِ المخطوطتان تُظهران بعضَ القراءات المختلفة، وبعضُ الأبياتِ تردُ بترتيبٍ مختلف في كلّ منهما.

[٣٠٩] مخطوطةُ القاهرة لعام ٦٦٨ هـ فيها عددٌ من الأبيات أكثرُ من المخطوطة التي

نُسخت فيما بعدُ، ويخمّن استعلامي أنّه في التنقيح النهائيّ للمنظومة، الذي يظهر في مخطوطة عام ١٢٧٨م، حذف الرّوميُّ هذه الأبياتَ (ME 1:xciii). ويعيد نصَّ محمّد استعلاميّ للمثنويّ برغم ذلك هذه الأبيات، مستعمِلًا مخطوط عام ٦٦٨ هـ أساسًا له، ويتضمّن فعليًّا ثلاثةً وخمسين بيتًا أكثرَ من طبعة نيكلسون. وتأتي طبعةُ استعلاميّ للمثنويّ ذاتُ المجلّدات السّتّة (طهران/ زوّار، ١٩٨٧؟ ؛ وطبعة ثانية في عام ١٩٩٠م وطبعات أخرى كثيرة) مصحوبةً بمقالة افتتاحيّة حول حياة الرّوميّ وآثاره، مع تعليقات وتوضيحات ملحقة في نهاية كلّ جزء، إضافةً إلى جزء سابعٍ للفهارس.

طبعةٌ مصوّرةٌ لمخطوطة عام ٦٧٧ هـ/ ١٢٧٨م في قُونية، لم يكن تاريخُها محلَّ نقاش، أُعدّت ونُشِرت في طهران (مركزِ نشرِ دانشگاهى) في عام ١٣٧١ هـ.ش/ ١٩٩٢م. وتَظهرُ مقدِّمةٌ أعدّها گلبينارلي بالتركيّة (مع ترجمة إنكليزيّة) في صورة المقدّمة لطبعةٍ مصوّرة للمخطوط نفسه من متحف مولانا في قُونية، وهي نشرةٌ تحمّلت كُلفتَها الجمهوريّةُ التّركيّة (أنْقِرة: T.C. Kültür Bakanligi، ١٩٩٣م) ولهذا السّبب كان ثمنُ النسخة منها مناسبًا برغم حجمها. وقد أعدّ توفيق سبحاني طبعتَه للنصّ بناءً على هذه المخطوطة، «مثنوى معنوى» (طهران: وزارت فرهنگ وإرشاد اسلامى، ١٣٧٣ش/ ١٩٩٤م؛ إعادة طبع في السّنة التالية)، مثلما فعَلَ عبد الكريم سروش (طهران: علمى و فرهنگى، ١٣٧٥ هـ.ش/ ١٩٩٦م).

صلواتٌ في الحركة: ممارسةُ السَّماع

السّماعُ كلمةٌ عصيّةٌ على الترجمة. وقد تُرجِمت عادة بـ «audition»، لكنّ هذا يبدو مِثْلَ تجربةٍ موسيقيّة. جُرِّب أيضًا تعبيرُ «الحفلة الموسيقيّة الرّوحيّة Spiritual cocert»،

لكنّه في استعمال الرّوميّ يكون السّماعُ أكثرَ من الاستماع. السّماعُ بالمعنى المطلوب يستلزم الاستفادةَ من الأشعار والموسيقا لجَمْع تركيز المستمع على الله [سبحانه] وربّما حتّى إيجاد حالة نَشْوة من المكاشفة القلبيّة (تسمّى في لغة التصوّف: الوَجْد أو الحال). وعندما يحدث هذا، كثيرًا ما يدفع المستمعَ إلى أن يهزّ ذراعيه أو يرقص. فالسّماعُ إذن ضربٌ من التأمّل المتحرّك أو الرّقص التأمّليّ، طريقةٌ للعبادةِ وشهودِ القلب. وفي كتاب «**أسرار التوحيد**» لمحمّد بن المنوَّر أنّ سَماعَ الشيخ أبي سعيد أبي الخير يتضمّن الرَّقْصَ (دست افشاني ـ بالفارسيّة) وكذلك الدّورانَ في المكان وضَرْبَ القدمين على الأرض (Tfz 27). وقد تعلّم أبو سعيد هذه الممارسةَ وهو طفلٌ (MAS 218)، وقد كانت معروفةً تمامًا في شرقيّ إيران على امتداد ما ينوف على قرنين قبْلَ ولادة الرّوميّ. فلم يكن السّماعُ، لهذا السّبب، سَماعًا عارضًا أو غيرَ مقصود للموسيقا، بل هو استعمالٌ طقسيّ وتعبّديّ للموسيقا.

وقد عالجت رسائلُ التصوّف موضوعَ السّماع معالجة مفصّلة قبْلَ عصر الرّوميّ، مُضفيةً عليه تبريرًا نظريًّا. وفي منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ، يخصِّص الهُجويريّ الفصلَ الأخير من كتابه «**كَشْف المحجوب**» لهذا الموضوع، مؤكّدًا أوّلًا أنّ النّبيّ [عليه الصلاةُ والسّلام] شجّع على تلاوة القرآن بصوتٍ حسَن، ومؤكّدًا بعدئذ أنّ النّبيّ قد استمع إلى الشّعر. ويمضي الهجويريّ إلى إظهار [٣١٠] أنّ النّبيّ أجاز الغناءَ والتّرنم بالألحان. ومن المقطوع به أنّ الموسيقا يمكن أن تثير شهوات شخصٍ من الأشخاص أو يمكن أن تُدخِله في غمراتِ السّعادة الرّوحيّة. فالاستماعُ إلى الموسيقا لم يكن، تبعًا لذلك، خطأً أو شرًّا في حدّ ذاته، بل يمكن أن يصبح إثمًا إذا ما استجابَ المستمعُ على نحو غير

مناسب. ولم يستحسن الهجويريُّ الرّقصَ، برغم أنّه لم يحرّمه، مبيِّنا أنّ حركات الدّراويش في السّماع ليست رقصًا بل استجابةً لوَجْد روحانيّ. ويقدِّم الهجويريّ قواعدَ للسلوك المناسب في السّماع ولا تسمح هذه بالنّظر إلى الأطفال الصِّباح الوجوه أو ما يُعرف بـ «الغِلْمان المُرْد» (انظر فيما بعد، «شؤون الجِنْس» عند الرّوميّ).

شبّه السَّرِيُّ السّقَطيُّ السَّماعَ بالمطر الذي يصيب أرضًا طيّبة خصبة. لكنّه كان شيئًا خطيرًا الأمرُ الذي استلزم وجودَ شيخٍ يوجِّهه ويضبطه. والسّماعُ كما يصفه كتابُ **«أورادُ الأحباب»**: «وارِدٌ من الحقّ يجذب قلوبَ العباد إلى الحقّ. فمَنْ يسمعُ بالحقّ يغدو محقّقًا، ومَن يسمعُ بالنّفس يغدو زنديقًا» (Saf 3/7: 200-201). ومعظمُ الطّرق الصوفيّة استعمل السّماعَ، وليس كلّها؛ فالنّقشبنديّون المنسوبون إلى بهاء الدّين نَقْشَبَنْد، مثلًا، لم يستعملوه (Saf 3/1: 203).

ومهما يكن، فقد انقسم علماءُ الكلام في شأن ما إذا كانت الأشعارُ يمكن أن تُنشَد في المسجد. فمُعاذُ بن جبل، وهو صحابيّ، لم يجز ذلك، أمّا الفقهاءُ بعد عصر مُعاذ فقد مالوا إلى أن يكونوا أقلَّ صرامةً في المسألة، وحتّى الحنابلةُ يسمحون ببعض الرُّخَص. فقد ذهب ابنُ الجوزيّ إلى أنّ إنشاد الشّعر الزّهديّ أو الدّينيّ في المسجد مُباحٌ؛ ومهما يكن فإنّ ابنَ جُبَير سمعَ ابنَ الجوزيّ ينشد أشعارًا من النّسيب في عام ١١٨٤م في قصر الخليفة في بغداد، حيث كان يعظ مرّتين في الأسبوع (MAS 226). وأبو حفص عمرُ السُّهْرَوَرْديُّ، مبعوثُ الخليفة، أثار أيضًا مستمعيه بالشّعر في المسجد في إحدى المناسبات (MAS 227). وأجاز ابنُ تيميّة للوعّاظ أن يتلوا أبياتًا شعريّة ذات طبيعة دينيّة تعليميّة في المسجد، إذا كانت معتمِدةً على معاني القرآن، أو

الحديث، أو الحضّ على التّوبة. وتُبيح الرّسائلُ الفقهيّة الحنفيّة هذه الأمورَ جميعًا وفي النهاية كانت تُضيف أشعارَ الحبّ الموجَّهه إلى النّبيّ بوصفها نوعًا شعريًّا مباحًا إنشادُه في المسجد (MAS 226). وأجاز الشّيعةُ أيضًا الأشعارَ المنظومة في حبّ الأئمّة. ومهما يكن، فإنّ الزّركشيّ الفقيهَ الشافعيّ (تـ ١٣٩٢م) ذهب إلى أنّ إنشادَ أيِّ شيءٍ غير الأبيات الدّينيّة ـ الأخلاقيّة في المسجد حرامٌ (MAS 227). وقد عدّ الواعظُ مُلّا حسين واعظ كاشفي (تـ ١٥٠٥م) إنشادَ الغزل بالتّنغيم في المسجد غيرَ جائز، أما تلاوتُه من دون تنغيم فجائزة (MAS 228).

ويبيّن أبو النّجيب عبدُ القاهر السُّهْرَوَرْديّ (١٠٩٧ ـ ١١٦٨م) في كتابه «آداب المريدين» (المؤلَّف قريبًا من عام ١١٥٥م) أنّ كلّ العلماء يوافقون على جواز الاستماع للصوت الجميل الشّجيّ في تلاوة القرآن، مادام التّرتيلُ لا يُبهِم معنى الآيات. أما وقد أثبتَ أنّ التّرتيلَ ليس مذمومًا، يعرض مسألةَ ما إذا كان تنغيمُ الشّعر مُباحًا أو غيرَ مباح. يقول السُّهْرَوَرْديُّ إنّ الإنسان يستطيع أن يحكم فقط على أساس محتوى الشّعر المناقَش، وحتّى عندئذٍ الأشعارُ التي قد تكون غيرَ مناسبةٍ عند شخص ذي مستوى معيّن من الكمال والارتقاء الرّوحيّ لا تكون مذمومةً عند شخصٍ آخر. ويبيّن السُّهْرَوَرْديّ [٣١١] أنّ بعضَ النّاس، عندما يستمعون إلى التنغيم والموسيقا، قد يبكون حُزْنًا، أو اشتياقًا أو خشيةً؛ وقد يصفّق آخرون أو يرقصون بسبب إحساسٍ بالأمل أو الفرح أو البهجة. وهذه الحركاتُ والصيحاتُ تنبعث من روح الإنسان وهي في ذاتها ليست حرامًا، برغم أنّ الواصلين إلى الحقّ غيرُ محتاجين إلى التصرّف بهذه الطّريقة(١٣).

وبين معاصري الرّوميّ في قُونِية، كان أخي إڤرن معارضًا للسّماع (Af276-7)،

وهو موقفٌ ربّما لا يكون شاذًّا بين طرق الفُتوّة. أمّا أحمدُ الفقيه فقد نَظَم قصيدةً «دورانيّة»[١٤]، وأثنى العراقيُّ على الوَجْد الذي ينبعث من الاستماع إلى القوّالين الذين يتحدّثون عن المعشوق (Tfz 32). وتحدّثُنا روايةٌ ينسبها الأفلاكيُّ (Af 680-81) إلى سلطان وَلَد عن أنّ جَدّةَ سُلطان وَلَد (والدة جوهر خاتون) هي أوّلُ مَنْ شجّع الرّوميَّ على إجراء السّماع. وقد قام بذلك، ولكنّه في البدء هزّ ذراعيه فقط. وإنّه بعد أن جاء شمسٌ إلى قُونِية فقط بدأ الرّوميُّ بالقيام بالرّقص الدّورانيّ.

ومن ناحيةٍ أخرى، يقول سپهسالار (Sep 64-5):

حضرةُ مولانا، أفاضَ اللّهُ نورَه علينا، منذ ابتداء أمره كان منشغلًا بطريقة والده حضرةِ مولانا بهاء الدّين وَلَد، رضوانُ الله عليه، وسيرته، مثل التعليم والوعظ والمجاهدات والرّياضات. وكان يطبّق كلَّ نوعٍ من العبادة والرّياضة نُقِل عن حضرة الرّسول، صلوات اللهِ عليه وسلامه. وتلك التجلّياتُ والمقامات التي لم تحصل لأيّ كامل كان يشاهدها في صورة الصّلاة والصّيام والرّياضة، لكنّه لم يقم أبدًا بالسّماع. وعندما رأى حضرةُ مولانا سلطانُ المحبوبين بعين البصيرة أنّ مولانا شمسَ الحقّ والدّين التّبريزيّ، عظمّ اللّهُ ذِكْرَه، هو المعشوق وهو سلطانُ الأولياء، وله مقامٌ في أعلى مقامات المحبوبين، عَشِقَه واغتنم كلّ ما أمرَ به. وعندئذ أوصاه شمسٌ:

ادخُلْ في السّماع؛ فإنّ ما تطلبه سيزداد في السّماع. السّماعُ حرامٌ على الخَلْق المشغولين بهوى النفس. وعندما يؤدّون السّماعَ تزداد لديهم تلك الحالةُ المذمومةُ والمكروهة ويؤدّون حركةً بسبب اللّهو والبَطَر؛ ولا جرمَ إنّ السّماعَ حرامٌ على مثلِ هؤلاء القوم، خلافًا لذلك الجَمْعِ الطالبِ للحقّ والعاشق له، إذ تزداد لديهم في السّماع تلك الحالةُ وذلك الطّلَبُ، وما سوى الله لا يدخلُ في

ذلك الوقت في نظرهم؛ ومن هنا يكون السَّماعُ مُباحًا لهؤلاء القوم.

فامتثلَ الرّوميُّ لوصيّته ودَخَل في السَّماع، ورأى بعينيه في حالة السَّماع ما أشار إليه شمسٌ، رآه عِيانًا، وجرى حتّى آخِرِ حياته على هذه العادة.

والحقيقةُ أنّ الرّوميَّ صار متيّمًا بطقس الدّوران وإنشاد الشعر. صار السّماعُ قُوتَ المحبة الإلهيّة لدى الرّوميّ، وكان يؤدّيه دائمًا. كان السّماعُ [٣١٢] يُحدثُ السّكينةَ ويجعل خيالَهُ يتدفّق بآلاف أبيات الشّعر (M4: 732-44):

ـ ومن ثَمّ قال الحكماءُ: لقد أخذنا هذه الألحانَ من «حركة» دوران الفلك.

ـ إنّها أنغامُ دوران الفَلَك، تلك التي يتغنّى بها الخَلْقُ بالطّنبور والحَلْق.

*** ***

ـ وقد كنّا جميعًا أجزاءً من آدم، وسمعْنا تلكَ الألحانَ في الجنّة.

ـ وبرغم أنّ الماءَ والطّينَ قد صَبّا علينا شكًّا (في هذا الأمر) لا نزال نتذكّر منها النّزر اليسير.

ـ ومن هنا، كان السّماعُ قوتَ العاشقين لأنّ فيه خيالًا للاجتماع والوِصال.

ـ و(به) تقوى خيالاتُ الضّمير، بل تتحوّل إلى صُوَر (من تأثير) الصّوتِ والصّفير.

كان السّماعُ نشاطًا لرجال الله الصادقين حرّر الرّوميَّ من الطّرائق الصّارمة للرّياضات والمجاهدات وأعطاه أداةً مُبهجة للتّعبير عن وَجْده الصوفيّ (M3: 96-9):

ـ إنّهم يرقصون ويجولون في الميدان، أمّا الرّجالُ فيرقصونَ في دماءِ ذواتهم.

ـ وعندما يتخلّصون من سيطرة ذواتهم عليهم يصفّقون، وعندما يتخلّصون من نقائص «النفس» يرقصون.

ـ ومُطْرِبوهم من الدّاخل ينقرون على الدُّفوف، وتُرغي البحارُ وتُزبِد وَجْدًا معهم.

ـ إنك لا ترى هذا، ولكنْ عند آذانهم حتّى الأوراقُ على الأغصان تُصفِّق.

ـ وأنتَ لا تُبصِرُ تصفيقًا للأوراق، فلابدّ لك من أُذُنِ القلب، لا أذن البدن هذه.

حوّلَ السَّماعُ الرّوميَّ من واعظٍ ومفكّرٍ ميّالٍ إلى التصوّف والزّهد إلى صوفيّ ناضجٍ، على الأقلّ في أعين أولئك المحيطين به. لم يعد الرّوميُّ عندئذ خطيبًا مشهورًا وعالِمًا، رجلًا وَرِعًا يدرِّس في مدرسة، بل هو شيخٌ ورجلٌ من رجال الحقّ، يُشبه أولياءَ صوفيّةً آخرين، وهو إمامٌ لخانقاه.

ووفقًا لرواية الأفلاكيّ، حاولت فئةٌ من الناس في قُونِية جَعْلَ قاضي المدينة، سِراجَ الدّين الأُرْمَويّ، إدانةَ ممارسة السّماع. فرفض، فلجأ المعترضون بعد ذلك إلى إرسال فصولٍ من كتب الفِقْه الإسلاميّ في موضوع مذّمة الرّقص والموسيقا (السّماع) إلى الرّوميّ. وبعد أن بيّن الرّوميّ أنّه لا يعير اهتمامًا للدّنيا وأنّه سيتخلّى عن وظيفته طواعيةً، قَدّم حُججًا مضادّة مقنعةً، فكانت النتيجةُ أنّ القاضي والعلماءَ الآخرين في المدينة جميعًا، ومن بينهم العلماءُ والمدرّسون المُفتون، عبّروا عن تسليمهم [٣١٣] للرّوميّ (Af 165-8) وتوقّفوا عن مضايقته في شأن السّماع. هذا القاضي، سِراجُ الدّين محمود الأُرْمَويّ (١١٩٧ ـ ١٢٨٣م)، جاء من بحيرة أُرْمِيةَ (رضائيّة) في شمال غربيّ إيران واستقرّ في قُونِية في الشّطر الأخير من حياته. ألّف عددًا من الأعمال، منها رسالةٌ في أصول الفقه (**«تحصيل در اصول الفقه»**)، وهو خلاصةٌ لكتاب **«المحصول»** لفخر الدّين الرّازيّ)، وكتابٌ في علم الكلام (**مختصرُ الأربعين**)، وكتابان آخران في المنطق (**«بيانُ الحقّ»** و**«مطالع الأنوار»**). لكن يبدو أنّه كان يحترم الرّوميّ وممارسته الرّوحانيّة.

الشّعرُ: طريقةٌ أخرى للوعظ والعبادة

لم ينفر الفقهاءُ الأحنافُ في خراسان من الشّعر في ذاته؛ إذ نظَمَ كثيرٌ منهم أبياتَهم الشعريّة لتأكيد النقاط التي أرادوا تقديمها، أو على الأقلّ اقتبسوا أبياتًا من شعراء مختلفين من العرب والفُرس. ومن ذلك مثلًا أنّ الزّرنوجيّ الحنفيّ يقتبسُ كثيرًا من أبيات الشّعر في رسالته في التّعليم (انظر Zar)، وأبو حَفْص عُمر السُّهْرَوَرْديُّ، سفيرُ الخليفة والمروّج للأخويّات الرّوحيّة للفِتْيان (ما يُعرف بـ «جماعات الفُتوّة»)، برغم أنّه لم يكن يميل إلى السّماع، نَظَمَ أبياتًا في كلّ من العربيّة والفارسيّة(١٥). والدُ الرّوميّ، بهاءُ الدّين وَلَد، يقتبس عددًا من أبيات الشعر في كتابه «المعارف»، وهي في معظمها أبياتٌ مفردة ذاتُ طبيعة شعبيّة أو مَثَليّة، وعددًا من الرّباعيات، ليس منها ما هو منسوبٌ إلى مؤلِّف(١٦). ويقتبس بهاءُ الدّين أيضًا عددًا من العبارات أو الأبيات من الشّعر العربيّ: جزءٌ من مصراع من امرئ القيس (Bah 2: 57,262)، وجزءٌ من مصراع للمتنبّي (Bah 2: 68, 269)، ومصراعٌ يظهر في «**إحياء علوم الدّين للغزّالي** (Bah 2: 94, 290)، وبيتٌ كامل من مصدر غير محدّد (Bah 1: 108).

يقتبسُ برهانُ الدّين أكثرَ من مئة بيتٍ من الشعر، في معظم الأحيان من دون ذِكْر المصدر، ولكن من الواضح أنّه مولَعٌ بالشّعراء الصوفيّين الأخلاقيّين سنائي والعطّار وخاقاني، بهذا الترتيب، ويُدخل أيضًا بيتًا مقتبسًا من الشاعر نظامي (Bor 51, 139) ومصراعًا من فخر الدّين الجُرجانيّ (Bor 92, 234)، هذا برغم أنّ بعض الأبيات ـ مثل المصراع من سَعْدى الشيرازيّ (Bor 28) ـ أقحمه نُسّاخٌ متأخّرون (Bor 127). ويقتبسُ برهانٌ أيضًا خمسةَ أبياتٍ ومصراعًا بالعربيّة، من ضمنها بيتٌ مأخوذ من «**الرّسالة**

القُشيريّة» (Bor 71، 159)، وآخر مقتبسٌ من القاضي التّنوخي (Bor 98)، وهو قاضٍ ومؤلّف من القرن العاشر الميلاديّ، ربّما من طريق خاقانيّ أو ابن خلّكان (Bor 176-7).

وعندما كان الرّوميّ صغيرًا سمع يقينًا رواياتٍ شفهيّة لأشعار الشاعر الموسيقيّ في القرن العاشر الميلاديّ رُودكي، التي كانت مازالت رائجةً بين النّاس في المناطق المحيطة ببَلْخ وسَمَرْقَنْد. وفي قصيدة الرّوميّ التي خصّ بها سَنائي (في شأن ترجمةٍ لها، انظر NiD 87)، نجده يقتبس نصفَ بيتٍ من مرثية رودكي لأبي الحسن المراديّ، «مَوْتُ مِثْلِ هذا السيّد ليس أمرًا يسيرًا». وجليٌّ، والحالُ كذلك، أنّ الرّوميّ ومُربّيه وشيوخَه ليس لديهم وخزُ ضمير إزاء الشّعر في ذاته. فلم يقرؤوا الشّعرَ الصوفيّ فقط، بل قرؤوا أيضًا الشّعر الدّنيويّ. ومهما يكن، فإنّ نَظْم الشّعر ربّما كان شيئًا أحسّ الرّوميُّ ووالدُه أنّه لهوٌ معيبٌ عند [٣١٤] خطيبٍ، على الأقلّ وهو يعملُ في هذه الحرفة، ذلك لأنّ المسجد والمدرسة لم يكونا مواقعَ تقليديّة لإنشاد الشّعر، وقد شعر بعضُ الفقهاء بأنّ الشّعر غيرُ ملائم في مثل هذه المواقع.

حرّر ظهورُ شمس الدّين التّبريزيّ الرّوميَّ من أيّة قيود تحول بينه وبين استعمال الشّعر أداةً للتعليم والوعظ من المنبر والمنصّة. ويبدو أنّ الرّوميّ أحسَّ بأنّه مضطرٌّ إلى التعليم بالشّعر، فكان يستعمله في مواعظه ويرغّب أصحابه بالتفكُّر والتأمّل بالموسيقا والشعر والرّقص (السّماع). وحين صبّ الرّوميُّ فِكَره في قالب الشّعر على هذا النحو ظفرت يقينًا تقريبًا باستجابةٍ بين عامّة الناس أفضلَ من أشكال الوَعْظ الأكثر رصانةً وتقليديّة.

المحصولُ الشّعريّ للرّوميّ:

رأينا الرّوميَّ يبيّن كيف كان مقاومًا لإنشاد الشّعر، الذي نظَمَه فقط نزولًا عند

رغبة جمهوره (انظر «الرّوميّ في السّماع»، الفصل ٤). وتشتمل طبعةُ فروزانفر لـ **«ديوان شمس»** على / ٣٢٢٩/ غزليّة وقصيدة مؤلّفةً مجموعًا قدرُه / ٣٥٠٠٠/ بيت، غيرَ مشتملٍ على المئات من التّرجيعات (من النوع الشعريّ الفارسيّ المسمّى «ترجيع بند») وما يقرب من ألفي رباعيّة منسوبة إلى الرّوميّ. أضف إلى هذا / ٢٥٦٨٨/ بيت في المثنويّ (وفقًا لطبعة استعلامي)، ونرى أنّ الرّوميّ نظم ما يزيد كثيرًا على / ٦٠٠٠٠/ بيت. وحتّى على افتراض أنّ تحقيقًا نصيًّا إضافيًّا استلزمَ فعليًّا أن نستبعد عددًا من الرّباعيّات وحتّى الغزليّات من مجموع أشعار الرّوميّ، سيظلّ محصولهُ الشّعريّ ضخمًا. فستّونَ ألفَ بيتٍ هي أكثرُ ممّا أنتجه هوميروس أو دانتي أو مِلْتون أو شكسبير. ومثلما سنرى في الفصل الثامن («الأوزان الشعريّة»)، بسبب عدد المقاطع في البيت الشعريّ الفارسيّ المتوسّط، تكون أبياتُ الرّوميّ الفارسيّة السّتّونَ ألفًا مساويةً فعليًّا لما يقرب من / ١٢٠٠٠٠/ بيتٍ في الإنكليزيّة. ويبلغ عددُ مقاطع المثنويّ ما يقرب من / ٥٧٠٠٠٠/ مقطع، وهو تقريبًا عددُ المقاطع نفسُه الموجود في / ٥٧٠٠٠/ بيت من الخماسيّ التفاعيل في الإنكليزية English Pentameters، ومن هنا يكون مساويًا لـ / ٤٠٠٠/ سونيتّة sonnetتقريبًا. وبطريقة المقارنة نقول إنّ سونيتّات شكسبير الـ ١٥٤ تشتمل على / ٢١٥٦/ بيت أو / ٢١٥٦٠/ مقطع.

ولا جدالَ في شأن أنّ الحجم الكبير لا يقرّر أبدًا الامتيازَ والتّفوّق، وإنّ تحديدًا لمراتب الشّعراء ليس موضوعَ نقاشٍ هنا. لكنّ مجرَّدَ حجم المحصول الشعريّ للرّوميّ يؤيّد القِصَصَ التي تدور حول الطبيعة الارتجاليّة والتلقائيّة لطرائق نَظْمه، على الأقلّ في حال الغزليّات. ونرى الرّوميّ يتصارع مع الوزن ويغضب عليه عندما ينظم (من الدّيوان، ١٣٦٧):

يملأُ الكأسَ حبيبي وطبيبي وتذَرْ فَعِلُنْ مفْتَعِلُنْ أو فَعِلَاتُنْ وفَعَلْ

وترى شيمل فيما يتعلّق بواحدٍ من مثل هذه التعليقات التي يقدّمها الرّوميّ أنّ الرّجلَ، مثل الصوفيّة الآخرين، ربّما كان خاضعًا للنّظم الآليّ للشعر (ScP 120). وهذا التفسيرُ يبدو مُبالِغًا بعضَ الشيء، ذلك لأنّنا نعلم أنّه في حال المثنويّ، كان الرّوميّ يسمع أشعاره تُردَّد على مِسْمعه وكان يحرّرها، مُجريًا تصحيحاتٍ وتحسيناتٍ مثلما يفعلُ أيّ فنّان. وبرغم ذلك، لا مِراء في أنّ الدّوران الإيقاعيّ الذي يستلزمه السّماعُ كان يدفع إلى نَظْمٍ ارتجاليّ لكثير من الغزليّات، وأنّ جزءًا [٣١٥] من السّبب في نَظْم الرّوميّ غزلياتٍ كثيرة جدًّا ربّما كان حرصَه على أن يزوّدَ أصحابه بذخيرة من النصوص التي يحتاج إليها السّماع. كثيرٌ من الغزليّات يشير، أو حتّى يتوجّه، إلى الموسيقيّين والمغنّين الذين كانوا يرافقون قراءةَ هذه الغزليّات ويقوّون تأثيرها.

معظمُ غزليّات الرّوميّ يبدو أنّه يعود إلى ما بعد لقائه شمسًا، وإذا ما سلّمنا بالرأي التقليديّ الذي يذهب إلى أنّ الرّوميّ نَظَمَ شعرَه كلّه بعد هذا الوقت، فسيعطيه هذا سيرةً نَظْميّة منتجةً تمتدّ إلى ما يقرب من ثلاثين عامًا. وبمعدّلٍ متوسّط، إذن، نظَمَ الرّوميُّ ٢٠٠٠ بيتٍ في العام على امتداد ثلاثين عامًا، أي ما يزيد على خمسة أبياتٍ في اليوم. ولاشكّ في أنّه لم ينظم على نحو منهجيّ؛ ومثل الشّعراء جميعًا، ظهر مجموعُ شعره على فترات، وفي مقدورنا أن نفترض أنّ أكثرَ غزليّات **الدّيوان** يأتي تاريخيًّا من مرحلة ما بين لقاء الرّوميّ شمسًا في عام ١٢٤٤م وعام ١٢٦٠م، وهو الوقتُ الذي كان فيه نَظْمُ **المثنويّ** جاريًا.

ويقدِّمُ الأفلاكيّ وسپهسالار معلومات قصصيّة عن ظروف إنشاء كثير من الغزليّات، لكنّ معلوماتٍ من هذه الطبيعة لا ينبغي أن تؤخذ بجدّيّة تامّة، لأنّ كُتّاب

سِيَر الشّعراء جعلوا استخلاصَ هذا النّوع من «المعلومات» من الغزليّات نوعًا من الهواية، وفي معظم الأحوال لم يعتمدوا على أيّ دليلٍ موثّق، ما خلا أخيلتَهم ومعرفتهم التقليديّة الشّفهيّة. ما يخبرنا به كُتّابُ المناقب ينبغي أن يوضع في الحسبان على نحو دقيق، لكنّ جهدًا ما ينبغي بَذْلُه لتحديد أزمنة نَظْم الغزليّات بناءً على بيّنات داخليّة. وإضافةً إلى المعلومات التي سيقدّمُها لنا هذا في شأن عاداته عند نَظْم الشّعر، مِثْلُ هذه الدراسة سيساعدنا في تتبّع تطوّر أسلوب الرّوميّ.

شعرٌ متعدِّدُ اللّغات وشعبيّ:

من الواضح أنّ الرّوميّ امتلك تمكّنًا ممتازًا من العربيّة، ليس من وجهة أنّها لغةُ قراءة فقط، بل من حيث هي لغةٌ استطاع أن ينظم بها الأشعار، ويلقي المواعظ، وهلمّ جرّا. قدَرَ شِعْرَ المتنبّي حقَّ قدره، برغم أنّه مثَّلَ صنفَ شعراء المديح المحترفين. وزعم الأفلاكيُّ (Af 623-4) أنّ الرّوميّ كان يقرأ شعرَ المتنبّي في اللّيالي ابتغاءَ الاستمتاع بها، وهو صنيعٌ أدانه شمسُ الدّين وحاول صرْفَه عنه. يقتبس الرّوميّ من شعر المتنبّي في «فيه ما فيه» وكذلك في المثنويّ، وهكذا لم يفلح في اقتلاع هذا الشاعر من ذاكرة الرّوميّ. ومن المحتمل كثيرًا أنّ الرّوميّ كان يتذوّق شعرَ المتنبّي إبّان دراسته في سورية (الشام).

حدث مرّةً أن جاء نظامُ الدّين أَرْزَنجاني إلى الرّوميّ وبدأ يقرأ عليه قصيدةً بالعربيّة. والظّاهرُ أنّ نظام الدّين قصد إلى أن يؤثّر في الرّوميّ أو يهوّل عليه بإثبات تفوّقه في معرفة العربيّة، لكنّ الرّوميّ، عندما انتهت، حَفِظ القصيدةَ المعنيّةَ عن ظهر قلب، وأنشد جزءًا منها وتحدّث ارتجالًا عن قضايا وأسرار عرفانيّة ذات صلة بالقصيدة، مستميلًا نظامَ الدّين إليه في أثناء ذلك (Af 1020).

ولأنّ الرّوميّ عاش بين ظَهراني الأتراك، التقط أيضًا بعض الكلمات من التركيّة العاميّة. على الأقلّ قصيدةٌ واحدةٌ من «الدّيوان» (D 200) تبدأ بذريعة تعليم الرّوميّ مستمعيه الفُرْسَ كلمةً أو اثنتين بالتركيّة: ماذا تُسمّون الجَمَلَ [٣١٦] بالتركيّة، وماذا تُسمّون صغيرَه؟ فالقصيدةُ إذن تقرّر أنّنا جميعًا مولودون للقضاء ونتفرّق كالأطفال أمامَ أحكامه، إلى الشرق، وإلى الغرب، وحتّى إلى السماء، كأنّه يشير إلى مصيره لاجئًا فارسيًّا في الأناضول التركيّة.

غزليّةٌ أخرى (D 1183) تبدأ ببيتين بالتركيّة، وبعدئذ تنصح: سواءٌ أكنتَ طُطْسِن (عربيًّا؟) أم يونانيًّا أم تركيًّا، تعلّمْ أن تتحدّث بلُغةِ من لا لُغةَ لهم (زبانِ بى زبانان ـ بالفارسيّة) أي لغة الاتصال الصامت. بضعُ كلماتٍ تركيّة تظهر في غزليّات أُخَر (D 1949, D1807). غزليّةٌ من ثلاثة أبيات، يبدو أنّها موجّهةٌ إلى مريدين جُدد سلّكهم حُسامُ الدّين، جاءت تركيّة مئةً بالمئة (D1982):

تعالَ إلى هنا، عندما تأتي لا يكون لديّ أغراضٌ خاصّةٌ عندك، فاسْمَعْ
ليس حسنًا أن تبقى هناك وحْدَك، فاسَمْع
الچلبي [شيخُ الطّريق] هو جملةُ الوجود، فتعالَ، لماذا تطوفُ على غير هُدًى؟
الچلبي رحيمٌ بمرؤوسيه، ألا تعلمُ، بماذا أنتَ منشغلٌ، اسمعْ
ألا ما أجملَ، ما أجملَ أن تسمع طُرفةً من فَم الچلبي
اسمَعْ، اسمعْ، فستمتلئُ من ذلك إن أصغيتَ، اسمعْ

غزليّاتٌ أخرى هي من نوع الملمّع الذي يُدْخِل أبياتًا بالتركيّة مع أبياتٍ بالفارسيّة (D1362, 1363).وهذه الأبياتُ التّركيّة، وهي من بين أقدم النماذج الباقية من الشّعر الكمّيّ في تلك اللّغة، أثارت اهتمامَ علماء اللغة ومؤرّخي الأدب الأتراك(١٧).

نظَمَ الرّوميُّ أيضًا غزليّةً من ثلاثة عشر بيتًا (D 2542) تنتهي بالرّديف [اللاّزمة] «أنتَ اغا پوسى»، والكلمةُ الأخيرةُ مأخوذةٌ من الكلمة اليونانيّة agape، بمعنى: «أنتَ المعشوق». ثلاثُ غزليّاتٍ تتضمّن بعضَ الألفاظ العاميّة اليونانيّة؛ وهذه الغزليّاتُ حُدِّدت هويّتُها وتُرجمت إلى الفرنسيّة، مع بعض الشّعر اليونانيّ لسُلطان وَلَد(١٨).

ويشير گلبينارلي (GM 416-17) إلى أنّ الكلمات اليونانيّة المستعمَلة في بعض غزليّات الرّوميّ الملمَّعة تُظهِر، وفقًا لما يقول فلاديمير مير ميرأوغلي، اللّغةَ اليونانيّة المتداولة بين سكّان الأناضول. ويحاول گلبينارلي أن يؤكّد عندئذ أنّ الرّوميّ كان يعرف الفارسيّة والعربيّة القديمتين على نحوٍ دقيق، لكن جرت عادتُه على أن ينظم أشعارًا بفارسيّةٍ وعربيّة أكثرَ شعبيّةً وعاميّة. ومن هذه النقطة، يقفز گلبينارلي إلى الاستنتاج الذي لا مبرِّر له الذي يقول فيه إنّ استعمالَ اليونانيّة العاميّة في أشعاره لا يمنع إمكانيّةَ أنّه عرف أيضًا الشعرَ اليونانيّ القديم والفلسفة اليونانيّة القديمة، وربّما درس أفلاطون مع الرّهبان المسيحيّين في جوار قُونِية (GM 419)

وعلينا أنّ نذكر أيضًا أن الوعّاظ والصوفيّة لم يكونوا يأنفون من الاستعمال العاميّ للّغة. وفي غزليّة موجودة في طبعة فروزانفر (D 2137)، يُستعمل شعرٌ فاحشٌ لإدانة خصمٍ، وهو استعمالٌ شائعٌ مقبول تمامًا للشّعر في مرحلة القرون الوسطى:

ذلك الأحمقُ الذي فسادُه من حسده لعيسى

مئةُ قضيبِ حمارٍ في قفاه، مئةُ فُساءِ كلبٍ في لحيته

فمتى يصطادُ الحمارُ الغزالَ؟! ومتى يشتمُّ الحمارُ رائحةَ المسْك؟!

فإمّا أن يشتمَّ بَوْلَ الحمار، وإمّا أن يبحث عن الغائط

[٣١٧] كلُّ جدولٍ يجري، ذلك الحمارُ الأنثى [الأتانُ] يبولُ فيه

أمّا الجدولُ فلن يصيبه أذًى، ولكن لابدّ من تعطيشه

الحمار يخجلُ من ذلك الخداع، فاستمعْ من الحقّ إلى قوله: «بَلْ هُمْ أضلّ»

ما أشبهَ غُنجَه بغُنج المخنّث، وما أشبهَ تخميشَه بتخميشِ القِحاب!

ألتزمُ الصّمتَ لكي يسوِّدَ الحقُّ وجْهَهُ إلى الأبد

أُربِّتُ على كتفي السّاقي، عندما أسكرُ من تجميشه

وكان الرّوميُّ أيضًا يسبُّ، مثلما نقرأ في «فيه ما فيه» (Fih 88) والأفلاكيّ (Af 151-2) قائلًا: «غر خواهر» التي تعني تقريبًا «أُختُه بَغيّ»، وهو شتْمٌ إذا ما وُجِّه إلى رجلٍ طعن في شَرَفه. وقد استعمل سَنائي أيضًا هذا الشّتم، وكذلك شمس (Maq 83).

أساطيرُ وإساءاتُ فَهْمٍ حديثة:

عُمُرُ الرّوميّ:

رأينا أنّ سپهسالار يجعل تاريخَ ولادة الرّوميّ السّادسَ من ربيعِ الأوّل عامَ ٦٠٤هـ، الموافق لِيوم الأحد، الثلاثين من أيلول عامَ ١٢٠٧م في التقويم اليوليوسيّ المتداول في أوروبّة. ويعوِّلُ المؤلِّفون المتأخّرون جميعًا على سپهسالار في موضوع هذا التاريخ، الذي بقي أمرًا مسلَّمًا به لما يزيد على ستّ مئة عام. وقد أعدّ رضاقُلي خان هدايت (١٨٠٠ ـ ١٨٧١م)، وهو مؤرّخٌ وأميرٌ للشّعراء وناقدٌ أدبيّ في المرحلة القاجاريّة، إضافةً إلى إعداد مجلَّدين تكميليّين لتاريخ مير خواند (١٤٣٣ ـ ٩٨م، المسمّى **«روضة الصّفا»** وتأليف معجمين لسِيَر حياة الشّعراء الفُرس، هما **«مجمعُ الفصحاء»** (١٨٧١م) و **«رياضُ**

العارفين» (وقد نُشر بعد وفاته في عام ١٨٨٨م)، [أقول: أعدّ أيضًا] عدّةَ مخطوطاتٍ للدّيوان للنّشر. وفي عام ١٢٨٠هـ/ ١٨٣٦م نشَرَ هدايت طبعةً لديوان شمس على الحجر في تَبريز، ضمّ إليها مقدّمة من ثلاث صفحات. وفي هذه الطبعة (ديوان، بتحقيق هدايت، ٤) يذهب إلى أنّ الرّوميّ كان في سنّ الثانية والسّتّين عند لقائه شمسًا، مؤكّدًا هذا على أساس إحدى الغزليّات (٢٤٤). أبقى هدايت تاريخَ ولادة الرّوميّ مثلما قدّمه سپهسالار (٦٠٤هـ/١٢٠٧م)، ومن هنا يعيد تاريخَ لقاء الرّوميّ وشمس إلى العام ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م، أي بعد اثنين وستّين عامًا قمريًّا. ومثلما يشير نيكلسون، في أيّة حال، يتناقضُ هذا مع الشاهد الموجود في المثنويّ: يُذكَر شمسٌ في الجزء الثاني ونحن نعلم أنّ تأليفَ الجزء الثاني بدُئ به في عام ٦٦٢ هـ/ ١٢٦٤م.

وفي عام ١٩٥٩م صادف عبد الباقي گلبينارلي، أثناءَ ترجمته غزليّات الرّوميّ إلى التركيّة (في الظّاهر من دون رجوعٍ إلى مناقشة هدايت السابقة)، البيتَ نفسَه (D 1472)، الأمرُ الذي جعله يشكّك في ترتيب تاريخ ولادة الرّوميّ ووفاته من أساسه. والبيتُ المعنيّ هو:

[٣١٨] به انديشه فرو برد مرا عقل چهل‌سال

به شصت ودو شدم صيد وز تدبير بجستم

الذي يعني شيئًا من قبيل: « غمرني عقلُ سنِّ الأربعين بالتفكير، وفي الثانية والسّتّين صِرْتُ صيدًا وتجاوزتُ التدبير». وكان ثمّة بيتانِ آخران ظهر لگلبينارلي أنّهما يُلقيانِ الشّكّ على تاريخ الولادة الذي هو ٦٠٤ هـ/ ١٢٠٧م (مذكوران في Mov 127-28):

جعلَني الشيخُ شابًّا　　　فأنا حقًا شابٌّ وشيخٌ معًا

وكذلك:

جعلَني شمسُ تَبْريز شابًّا من جديد

لكي أرى بعد الستّين سِحْرَ الجمال والجلال

وكان ثمّة أيضًا هذه الرّوايةُ المستمدّة من فيه ما فيه (Fih 173):

كنّا في سَمَرْقَنْد، وكان الخوارزمشاهُ قد حاصر سَمَرْقَنْد وحشد الجيشَ للقتال. كان في تلك المحلّة فتاةٌ فائقةُ الجمال ولا نظيرَ لها في تلك المدينة. وفي كلّ لحظةٍ كنتُ أسمعُها تقول: «يا ربّ، كيف تسمح بأنْ تُسلمني لأيدي الظالمين، وأنا أعلمُ أنّك لن تسمح بذلك، وعليك أعتمدُ». وعندما أغاروا على المدينة وأسروا الناسَ كلّهم، وأسروا وصائفَ تلك المرأة، لم يُصبها أيُّ أذى، وبرغم أنها في غاية الجمال لم ينظر إليها أحدٌ. هذا لكي تعلمَ أنّ من أسلمَ نفسَه للحقّ أَمِنَ الآفات، وبقي سالمًا.

تاريخُ حصار سَمَرْقَنْد يُجعَلُ في كثير من كتب التاريخ عامَ ٦٠٤، أو ٦٠٧، أو ٦٠٩هـ. فإن كان الرّوميّ قد وُلِد في عام ٦٠٤ هـ (١٢٠٧م)، فلابدّ من أنّه كان في أقصى تقديرٍ في سنّ الخامسة إبّانَ هذا الحصار، ولابدّ من أنّه كان أيضًا، كما أكّد گلبينارلي، أصغرَ من أن يتذكّر هذا كلّه.

وبعد أن وضع گلبينارلي هذين الدّليلين أحدَهما إلى جانب الآخر أحسّ بأنّهما يشيران إلى أنّ الرّوميَّ ينبغي أن يكون قد تجاوز الستّين، أو أنّه كان في سنّ الثانية والستّين بالضّبط، عند لقاء شمس[١٩]. ومن ناحية أخرى، عدّ گلبينارلي عامَ ١٢٤٤م (٦٤٢ هـ)، وهو التاريخُ الذي يقدّمه سپهسالار لوصول شمس تَبْريز إلى قُونِية، أمرًا حقيقيًّا. وبناءً على هذا الافتراض، استنبط گلبينارلي أنّ الرّوميّ ينبغي أن يكون قد وُلِد

حوالي عام ١١٨٤م (٥٨٠ هـ) ـ أي قبل أربعةٍ وعشرين عامًا من التاريخ الذي كان معتقَدًا به في القديم. تاريخُ الوفاة يبقى على حاله، الأمرُ الذي يجعل الرّوميَّ في سنّ الثانية والتسعين تقريبًا عند وفاته، وقريبًا من سنّ الثالثة والثلاثين عند رحيل العائلة من بَلْخ، وفي سنّ الثانية والأربعين عند زواجه من جوهر خاتون وفي حوالي الثالثة والأربعين عند ولادة سلطان وَلَد. وليس هذا في ذاته أمرًا مستحيلًا، ذلك لأنّ بهاء الدّين كان متجاوزًا الثمانين عندما توفّي وسلطان وَلَد (١٢٢٦ ـ ١٣١٢)م) كان عمرُه تسعين عامًا قمريًّا تقريبًا عند وفاته (٦٢٣ ـ ٧١٢ هـ). ويعني أيضًا أنّ بهاءَ الدّين كان في سنّ الثلاثين، وليس في سنّ الرّابعة والخمسين عندما وُلِد الرّوميّ.

هذا التاريخُ المعدَّل الذي أتى به گلبينارلي لم يظفر بقبولٍ عامّ. وقد مالَ موحِّد، في مقالٍ كتبه في عام ١٩٧٧م، إلى قبوله (Mov 131)، أمّا [٣١٩] أنّيماري شيمل فقد رأت في عام ١٩٧٨م أنّ المسألة لمّا تُحَلّ، واعترف ريبكا Rypka بأنّه متشكّكٌ في شأن تفسير گلبينارلي للغَزَليّة المعنيّة، في عام ١٩٦٨م[٢٠]. وقد حاول م. عيسى ولي M. Isa Waley في أطروحته للدكتوراه وفي مقالٍ[٢١] أن يُثبت أنّ ذِكْرَ الغزليّة لـ «اثنين وستّين عامًا» يبدو مُكرَّرًا في مقطع من الجزء الثاني من المثنويّ، الذي لم يُنظم عندما لقي الرّوميُّ شمسًا لأوّل مرّة، بل بعد وفاة زوجة حُسام الدّين، التي سَببت توقّفَ النّظم لمدّة عامين في المنظومة الكبيرة. وباستعمال تواريخ گلبينارلي في شأن المثنويّ، يكون الرّوميُّ قد بدأ نَظْمَ الجزء الأوّل في عام ٦٥٧ وأكمله في عام ٦٦٠ هـ. ويعني هذا أنّ الرّوميّ شرع في نَظْم الجزء الثاني في عام ٦٦٢ هـ ويحاول ولي أن يثبت أنّ الاثنين والسّتّين عامًا في الغزليّة تشير إلى هذا التاريخ، وليس إلى عمر الرّوميّ، كما اعتقد

گلبينارلي. الرّوميُّ في هذا الوقت (٦٦٢ هـ/ ١٢٦٤م) كان تقريبًا في السّتّين من عمره، ويعدّ وليّ إشارةً أخرى في الغزليّات إلى الرقم «ستين» (أوردها گلبينارلي) إشارةً إلى عمر الرّوميّ (Mov 132-4).

ويجدُ موحِّد (Mov 135) أنّ المناقشة المعدِّلة للتواريخ المتّصلة بحياة الرّوميّ غيرُ مقنعة عمومًا، وعلينا أن نرفضها أيضًا، ذلك لأنّها توجِدُ متناقضاتٍ كثيرة. فأوّلًا، لماذا كان سپهسالار دقيقًا جدًّا في شأن تاريخ ولادة الرّوميّ؟ ثمّ إن كان الرّوميُّ عاش في التسعينيّات من عمره، فلماذا لم يُشِر أصحابُه، ومنهم ابنُه، إلى تعميره أو طولِ عمره؟ كذلك يبدو غيرَ قابلٍ للتصديق أنّ الرّوميّ يمكن أن يكون خضَعَ لمثل هذا التحوّل الرّوحيّ العظيم بعد سنّ السّتّين ونظَمَ مِثْلَ هذه الغزليّات الممتلئة بروح الشّباب والانجذاب الغامر والشّوق. وهذا سيجعلُ المثنويّ نتاجَ الثمانينيّات من عمره. إضافةً إلى ذلك، لو أنّ الرّوميَّ بقي في خراسان حتّى ثلاثينياته، لكان علينا أن نتوقّع إشاراتٍ إلى تجاربه هناك أكثرَ بكثير ممّا نجد في أحاديثه«فيه ما فيه» أو في شعره. وفي عام ١٢٣١م، عندما تُوفّي والدُه، كان في سنّ الخمسين تقريبًا، ومن الصعب أن نتخيّل لماذا كان في حاجة إلى الذّهاب إلى سورية (الشام) في هذه السّنّ ليعزِّز دراساته، أو يخضع لمجاهدات روحيّة من قبيل الخَلْوة والعُزلة، بتوجيه برهان الدّين؛ لأنّ هذه كانت على جهة العموم الأنشطةَ التي يقومُ بها الشُّبّانُ في العَقْد الثاني والثالث والرّابع من أعمارهم.

إضافة إلى ذلك، كثيرًا ما تنطوي سِنُّ الأربعين والسّتّين على وظيفةٍ مجازية في الشعر الفارسيّ. ومثلما يتصوّرُ موحِّد (Mov 143) تشير حالةُ «الشباب في الشيخوخة»

إلى استعادةٍ روحيّة للشباب عند الرّوميّ ـ أي إنّه أصبح طريًّا ونَضِرًا ومتخلّصًا من تديّن جافٍّ ـ وليس إلى عمره الفعليّ. ولنقلْ على نحوٍ أكثر دقّةً، يشير عُمُرُ الأربعين والسّتّين إلى منازل روحيّة في الحياة وليس لزامًا إلى أعمار فعليّة. فسِنُّ الأربعين على العموم هو منتصَفُ الحياة، سِنّ الانشغالِ بالأمور الدّنيويّة والفعاليّة. السّتّونَ هي الشيخوخةُ، أوانُ الانشغال بالأمور الرّوحيّة والتفكّر في الفَناء الوشيك. إضافةً إلى ذلك، لا نحتاجُ إلى أن نفترض أنّ غزليّات الرّوميّ الموجَّهة إلى شمس كانت لزامًا موجّهةً إلى حَضْرتِه، كانت على الحقيقة موجّهةً إلى ذكراه وقد أصبحت نوعًا من الكناية عن طلب الرّوميّ للقُطب. وأكثر من ذلك، البيتُ الذي بدأ الاضطرابَ كلّه يمكن أن يفسَّر على نحوٍ مختلف. فقد يعني، كما يستنبط گلبينارلي، أنّ الرّوميّ ينبغي أن يصبح الشّيخَ نفسَه في سن الثانية والسّتّين. ومن وجهةٍ أخرى، يمكن أيضًا أن يعني أنّ الرّوميَّ كان في سنّ الأربعين وشمسًا في الثانية والسّتّين: الرّوميُّ، الألمعيُّ ذو الأربعين عامًا، اصطاده شمسٌ، وهو ألمعيٌّ في الثانية والسّتّين.

[٣٢٠] وبرغم أنّنا لا نستطيع حقًّا أن نكون متأكّدين من اليومِ في الأسبوع، أو من التّاريخ الدّقيق، أو من السّنة المبيَّنة في كتب المناقب الموجودة بين أيدينا، يذهب وليّ إلى أنّه ليس ثمّةَ سببٌ جوهريٌّ تمامًا لكي نرفضَ التواريخَ المعروفةَ قديمًا لحياة الرّوميّ كما حاول گلبينارلي أن يؤكّد. وفي مقدورنا أن نفترض أنّ التواريخَ التقليديّة المقدَّمة لحياته، من ٣٠ أيلول عامَ ١٢٠٧م إلى ١٧ كانون الأوّل عامَ ١٢٧٣م، صحيحةٌ على جهة العموم.

الرّوميُّ والميلُ إلى المرأة:

مثلما رأينا (الفصل ١ «زوجاتُ بهاء الدّين وأبناؤه»)، اعترف والدُ الرّوميّ في مذكّراته الرّوحيّة بمشاعر قويّة من التلهّف إلى زوجاته، وبرغم أنّه مقاومٌ لهذه الحوافز الشهوانيّة على مستوًى ما لأنّها كانت تصرفه عن التأمّل في الإلهيّ، قَبِلَها أخيرًا بوصفها مواهبَ من الحقّ [سبحانه]. الرّوميُّ، أيضًا، تزوّج وهو شابٌّ، في السابعة عشرة تقريبًا، وأنجب وَلَدَين من هذا الزّواج. وعندما وافت المنيّةُ زوجتَه جوهر خاتون، تزوّج من امرأةٍ أخرى، هي السيّدةُ كِرّا خاتون، التي ولَدَتْ له على الأقلّ وَلَدَين بَقِيا حيَّيْنِ إلى سنّ البلوغ. وتُظهِر الرّسائلُ التي كتبها الرّوميُّ أنّه يقوم بوظيفة ربّ الأسرة Paterfamilias ويحاول إزالة العقبات من طريق حياة أولاده وزوجاتهم.

وفي مقطعٍ من كتاب الأفلاكيّ المؤرِّخ للوقائع، نقرأ حكايةً تشهدُ لرُجولة الرّوميّ، برغم سلوكه الزّهديّ والمعتدل (Af 449). إحدى النساء في أسرة مولانا (من العَفَّات المخدّرات) روت أن كِرّا خاتون شكت مرّةً من أنّ الرّوميّ كان منشغلًا انشغالًا كبيرًا بالصّيام والسّماع والتّدريس في الموضوعات الصّوفيّة والمباحث الكلاميّة. كان يتناولُ قليلًا من الطعام ويقوم بالرّياضات والمجاهدات:

> **ولهذا السّبب لا يلتفتُ إليّ أصلًا ولا يقيم وزنًا للجمال المادّيّ (بالفارسيّة گردِ شاهد بازى نمى گردد). وأنا أتعجّب ممّا إذا كان بقي لديه أثرٌ من الصفة البشريّة وشهوةِ الزّواج أو أنّ الشّهوة قد أُسقِطت منه تمامًا، ففرغ منها؟**

في تلك الليلة نفسها، في أيّة حال، قرأ الرّوميُّ ما في ضميرها، فشرّفها بحظوة حضوره إليها، ومثْلَ أسدٍ يزأر (بالفارسيّة: شيرِ غرّانِ مست) أتاها سبعين مرّة إلى درجة أنّها فرّت منه إلى سطح المدرسة وأخذت تستغفر ومن جديد قال الرّوميّ إنّه لم

يكتفِ منها (Af 450). أوضح الرّوميُّ بعدئذ لكِرّا خاتون أنّ «رجالَ الله قادرون على فِعْل كلّ ما يريدونه»، وأفهمها أنّه في مقدوره أن يقرأ ما في قلوب الآخرين وأذهانهم. رجالُ الله لا يغفلون عن أصغر شيء يزعج الخَلْق. وأوضح لها إضافةً إلى ذلك «أنّ تَرْكي المباشرةَ والمعاشرةَ مبعثُه غايةُ الاستغراقِ في الحقّ والانشغالِ به»؛ وفي هذا أيضًا كان الرّوميُّ يتّبع سُنّة النّبيّ، محمّد [عليه الصّلاة والسّلام].

ومثلما رأينا، (« أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ» في الفصل ٤)، أوصى شمسُ الدّين الشّابَّ سلطان وَلَد بأن يجتنب تعاطي الحشيش واللِّواط (Af 633)، ولامَ أوحدَ الدّين الكِرْمانيّ لممارسته ما يُعْرَف بالفارسيّة بـ «شاهدْ بازى»، وتعني في هذه الحالة [٣٢١] نظَرَه إلى الفِتْيان الصِّباح الوجوه، في التقليد الهلّيني المعروف بالـ ephebe(*). وقد أدان شمسٌ والرّوميّ كلاهما تجاوزاتِ السّلوك الصوفيّ، كما فعل صوفيّةٌ أخرون، وكانا معارضَيْن للفِسْق والفجور. وقد تبنّى الرّوميّ رأيًا معارضًا جدًّا لأوحد الدّين، معتقدًا أنّ صلةَ أوحد بالأولاد المُرْد في مجلسه لم تكن طاهرةً: « تركَ الشيخُ أوحدُ الدّين في العالَم ميراثًا سيّئًا» (Af 440). وفي غمرة الوَجْد المتاتّي من السّماع، كثيرًا ما كان الصوفيّةُ يمزِّقون خِرَقَهم أو أقمِصَتَهم؛ ويشير الشعراء إلى ذلك مرارًا، لكنّ هذا كان أكثرَ من مجرَّد مجازٍ أو مبالغةٍ، مثلما تؤكّد ذلك رسائلُ صوفيّةٌ مثل **كَشْف المحجوب وتَلبيس إبليس**. وكان من غير المشكوك فيه في سياقٍ كهذا أنّ أوحدَ، مثلما رأينا، كان يفرك صدْرَه العاري على صدور الأولاد الصِّغار. ففي **المثنويّ** (M5: 354 ff.) يقصّ الرّوميُّ حكايةً تبيِّن كيف استمدّ القَباءُ المفتوحُ المسمّى «الفرجيّة» (فَرَجى ـ بالفارسيّة) اسْمَه ـ

* ـ تعني هذه الكلمةُ الشابَّ الإغريقيّ، خاصّة الأثينيَّ في سنّ الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة الذي كان يتلقّى تدريبًا عسكريًا يؤهّله للمواطنة الكاملة. ويبدو أنها تعني هنا الشابَّ الوسيم الصبيح الوجه [المترجم].

في الأصل كان رداءً مغلقَ الرّقبة (جُبّة) مزّقَه شيخٌ صوفيّ. هذا الشيخُ مزّق القَباءَ بسبب دوافع طاهرة نقيّة، لكنّ الآخرين الذين كانوا يحاكونه أفسدوا الهدف. وعند الرّوميّ، كان هذا الفعلُ يرمزُ إلى تمزيق الجسد على نحو يستطيع فيه الرّوحُ أن يتحرّر ويصعد نحو الصّفاء. فهو لا يعني أنّ الإنسانَ ينبغي أن ينحّي الآدابَ والرّسومَ، ويغلق عينيه عن الشَّرْع والدّين ويقترف «الدَّبَّ واللِّواط»:

ـ فإذا كنتَ تريدُ الرّوحَ، فمزِّقِ الجُبّة، أَيْ بُنيّ

حتّى تُطِلَّ برأسِكَ من ذلك الصّفاء سريعًا

ـ والصوفيُّ هو الذي يكون طالبًا للصّفاء

وليسُ الصوفيُّ مِنْ لباسِ الصّوف وحياكته واللّواط

ـ فقد صار التصّوفُ عند أولئك اللّئام

عبارةً عن الخياطة واللِّواطة، والسّلام

(M5: 362-4)

ويمضي المقطعُ الذي نحن إزاءه (M5: 364-91) ليوضِحَ أنّ النداوةَ المحوِّلةَ للخمرة الإلهيّة (خمرة ساقي «ألستُ») عندما صُبّت على الأرض أظهرت الدُّرَرَ واليواقيتَ والثمار والحلوى. عندما وقعت هذه الكيمياءُ الرّبّانيّة على الطّين، خلَقتْ جمالَ الإنسان. وعلينا ألاّ نفكّر في الصّورة المادّيّة «طين الجسد» بل بالسُّكْر الرّبانيّ داخلَه، لأنّه عندما يموتُ الجسمُ، يغدو جيفةً قبيحة، أمّا الرّوحُ المفارقُ لهذه الجيفة فيغدو أكثرَ جمالًا. إنّ أهلَ الصّفاء وحْدَهم، الذين لا يصبحون مغروزين في وَحْلِ عبادة الكيمياء الرّبّانيّة المتجسّدة في الجسم البشريّ، يمكن أن يظفروا بوصال الجمال الفتّان للحقّ تعالى.

المضموناتُ الشعريّة المتّصلة بالنّظر إلى الغِلمان المُرْد تتخلّل الشّعرَ الفارسيَّ في القرون الوسطى. والمعشوقُ في معظم شعر الغزَل الفارسيّ خُنْثَويٌّ، أي يمتلكُ صفاتِ المرأةِ وصفاتِ الرّجل في الوقت نفسه، وكثيرًا ما يشبَّه بالحاكِم، المدجَّج بالسّلاح الذي يقتلُ من يقتربون منه. وسنكون مخطئين تمامًا إن نحن افترضنا أنّه عندما يصف شاعرٌ حاكمًا في مِدْحةٍ (قصيدة مَدْح) بأنّه فارسٌ شابٌّ جميلٌ، يشتاق إليه الشاعرُ كما يشتاق عاشقٌ إلى المعشوق، يتضمّن مَدْحُه محبّةً مادّيّة بين الاثنين. الميلُ الجنسيُّ، أو على الأقلّ مجازُ اختراقِ الذَّكَر، يمثّل علاقةَ قوّةٍ في الشعر الفارسيّ. فالمُختَرِقُ هو الشّريكُ «الفاعِلُ» في علاقةٍ جنسيّة ويمتلكُ الوَضْعَ المسيطر. والمختَرَقُ (المفعولُ به) هو جَمالٌ أو شوقٌ متعيِّنٌ objectified، ويُجْعَل مساويًا للأنوثة و[٣٢٢] الضّعف، أو لضَعْفِ الأولاد الذين لم يبلُغوا ولم ينبت الشَّعَرُ على وجوههم. وباختراقِ المرأة أو الوَلَد، ينشئ الشريكُ الفاعلُ سيطرتَه في علاقةٍ جنسيّة. فالمرأةُ أو الصبيُّ قد يثيران الشّهوةَ الجنسيّة، لكنّهما يحتلّانِ منزلةً اجتماعيّة أدنى. والحقيقةُ أنّ دواوينَ الشّعر الفارسيّ في القرون الوسطى حافلةٌ بالتباهي والإهانات التي تدور حولَ موضوع الاختراق الجنسيّ. فقد كان شاعرٌ يفتخر بإذلال عدوّه بممارسته اللّواطَ معه أو باختراق نسائه. وصمةُ عارٍ مرتبطةٌ بكون الإنسان مختَرَقًا، وإنّ الرّجلَ البالغ الممتلك لعِزّة النفس لا يسمح بأن يحدث هذا له. واللِّواطُ، برغم إدانة الشّرع الإسلاميّ له، كان يقينًا يحدث بين أفراد بعض الطّرق الصوفيّة والحالةُ الشّرعيّة العارضة تُظهِر أنّه كان ظاهرةً واقعيّة.

والحقيقةُ أنّ الأفلاكيّ (Af 188-90) يروي أنّ بهاءَ الدّين بحري، وهو أحدُ كُتّاب الرّوميّ، سألَ الرّوميَّ مرّةً عن العيوب والنقائص التي تحدّث النّاسُ عنها عادةً في

شيوخ التصوّف وعمّا إذا كانت هذه العيوبُ صحيحةً أو أنّها نشأت عن سوء إدراك الغُرباء عن التصوّف. فأجاب الرّوميّ بأنه كان يرجو ألّا يقع شيوخُ التصوّف فريسةً لِمثْل هذه النقائص. ومهما يكن، فإنّه يحذّر من أنّ بعض الشّيوخ، في تشجيع اعتقاداتهم الباطنيّة، لم يَرْعَوا الأعرافَ الاجتماعيّة. ولهذا السّبب يجتذبون الإدانةَ لسلوكهم ويُحمَّلون عادةً وِزْرَ ما يُتَّهمون به، سواءٌ سلكوا ذلك الطّريقَ أم لم يسلكوه. ويقدَّم المثالُ لشيخٍ اسمُه ناصرُ الدّين في قُونِية، رعى حَلْقةً من الممارسين لِلِّواط حولَه بسبب ميوله الشّاذّة. وفي آخر الأمر قدّم له مريدوه الدّواءَ لكي يشفيه من هذا الميل البغيض، لكنّ ذلك حدث بعد أن جنى على نفسه سوءَ أُحدوثة النّاس. وكان الفُجّارُ وجناةُ الفُحش يأخذون مالَه وممتلكاتِه، فكان الذين عرفوا الوَضْع يهمسون بالآية القرآنيّة: «وخَسِرَ هنالكَ المبطِلون» (K 40: 78) احتجاجًا عليه. ونتيجةً لفضيحته، أخذ النّاسُ يسمّون ذلك «عِلّةَ المشايخ». وكان الرّوميّ يَدين مِثْلَ هذا السلوك إدانةً واضحة.

وفي موضع آخر في المثنويّ (M6: 3843 ff.)، يروي الرّوميّ قصّةَ أخَوَيْنِ، أحدُهما أَجْرَدُ [لا شَعْرَ عليه] والآخر أَمْردُ [شابٌّ طرَّ شاربُه ولم تنبُتْ لحِيْتُه]. وقد جاءا من قريةٍ مجاورة ليحضرا حَفْلًا في منزلٍ للعُزّاب في إحدى المدن، حيث ينشغلان بالحَفْل حتّى ينقضي النهار ويذهبَ من اللّيل ثُلثاه. ولأنّ السُّكْرَ نال منهما قليلًا كما تقول الحكاية، لم يشاءا العودةَ إلى منزلهما، خوفاً من أن يمسك بهما العسسُ ويعاقبوهما على السُّكْر والسّلوك المنحرف. وهكذا أقاما في تلك الليلة في منزلٍ للعُزّاب. كان للأخ الأكبر [الأجرد] على ذَقْنه أربعُ شعراتٍ، وكان وجهُه كالبدر. أمّا الأصغرُ [الأمرد] فكان قبيحَ الوَجْه، ولكن لأنّه ليس ثمّة أيّةُ شعرةٍ على وجهه كان ذا مظهرٍ خُنثويّ ومن ثَمّ من المرجّح أن يكون الهدفَ لعُروض

ممارسة اللّواط. ولهذا السّبب احتاط فكدّس طوبَ اللَّبِن على مَقْعَده قبْلَ أن ينام.

وعندما نامَ دَبَّ إليه رجلٌ، وحَمَلَ من فوقه تلك اللّبناتِ بالحيلة والخفّة. فاستيقظ الوَلَدُ، وراعته لمسةُ الغريب، وتشاجر معه. اللّوطيُّ الذي أزعجه إزالةُ اللّبنات صاح بالأمرد قائلًا: «لماذا جمعتَ هذه اللَّبناتِ؟» فأجابه الأمردُ: «ولماذا رفعتَها؟». [٣٢٣] ولاشكّ في أنّ الوَلَدَ كان يعرف معرفةً تامّةً لماذا رفع اللّبنات، ولكن لأنّه أصغر سنًّا وأضعفُ جسدًا لم يكن في وضع يسمح له بمواجهة اللّوطيّ. ولهذا السّبب لفّق الصّبيُّ قِصّةً في شأن كونه مريضًا وضعيفًا، وعندئذ قال له اللّوطيُّ، الذي ما يزال متألّمًا ألمًا شديدًا، إنّ عليه أن يكون قد ذهب إلى دارٍ للشّفاء إلى منزل طبيب من أجل العلاج بدلًا من منزل العُزّاب. فيردّ الصّبيُّ بأنّه لا يستطيع أن يجدَ الأمانَ في مكانٍ مهما كان ذلك المكان؛ وحيثما يذهب يُطِلُّ زنديقٌ نَجِسٌ برأسه أمامَه كالوَحْش:

ـ التّكيّةُ التي هي أفضلُ مكانٍ، لم أرَ الأمانَ فيها لحظةً واحدة.

ـ فإنّ شِرْذِمةً من أكَلَةِ الجَرْجير يلتفتون إليّ، عيونُهم مليئةٌ بالشّهوة، وأيديهم تحكّ خُصاهم!!

ـ والشّريفُ منهم يسترقُ النّظرَ إليّ، وهو يحكُّ في ذَكَره.

(M6: 3856-8)

ويستنتجُ الصّبيُّ أنّه عندما يتصرّف أهلُ الخانقاه مِثْلَ هذا التصرّف، لا يكون لديه أمَلٌ في العامّة الدنيويّين العاديّين الذين لا يعرفون التقوى والعِفّة! ويبيّن أنّه لا يستطيع حتّى أن يبقى في دُور النساء لأنّه مثلما راودت امرأةُ العزيز يوسفَ عن نفسِه، سيهاجَمُ هو أيضًا ويَهُمّ أولياءُ هؤلاء النّساء بقَتْله لتحرّشه بهنّ وتعلو أصواتُهم في المطالبة بقَتْله ويسحبونه ويُلقونه في السّجن.

يستنتجُ الوَلَدُ أنّه لا حيلةَ لديه لا إزاءَ الرّجال ولا إزاءَ النساء (وهذا الوَلَدُ قبيحٌ، فكمْ تكون الحالُ سيّئةً في حال وَلَدٍ جميل المحيّا). ينحاز الرّوميُّ، الشاعرُ، إلى جانب الصّبيّ في هذه الحكاية، ويُعِدّ القارئَ للتعاطف معه، على مبدأ أنّ العقل يُملي التحرّرَ من الخوفِ لكلّ امرأةٍ ولكلّ صبيّ، ولكنْ أينَ العقل (M6: 3861). إنّ كومةً من اللّبِن لا تعوق الشيطانَ، طالما أنّ هناك إغواءً. وعلى الإنسان أن يحمي نفسه من الإغواء بشَعرات ذَقْنِ التقوى التي تأتي بالعناية الإلهيّة.

ومن الواضح أنّ طَقْس تعشّق الغلمان المُرْد استمرّ حيًّا في إيران في القرون الوسطى، وقد أحبَّ الرّجالُ الأولادَ الذين لم يبلغوا سِنّ البلوغ ولم ينبت شَعرُ لِحاهم، على الأقلّ حتّى يظهر لهم شَعرُ الوجه. وفي الظروف العاديّة، كانت النّساءُ المسلماتُ يُعْزَلْن على نطاقٍ واسع عن الرّجال الذين لا يحلّ لهم الاختلاطُ بهنّ، وكنّ يظهَرْن في الأماكن العامّة بالحجاب فقط، ولهذا السّبب كثيرًا ما أصبح الأولادُ دون سِنّ البلوغ موضوعاتٍ للعِشْق الأفلاطونيّ وكذلك الشّهوانيّ. وهذا المحيطُ الذي يشيع فيه شيءٌ من اشتهاءِ المماثل homoerotic environment، لا ينبغي في أيّة حال أن يُساوى بالتوجُّه اللّوطيّ. لشيءٍ واحدٍ، وهو أنّ الاهتمام الحُبِّيّ كان من الفريق الغالب، the phallocrat، باتجاه الفريق المخترَق، الذّكَر أو الأنثى. فإذا ما تجاوز صبيّ سِنًّا معيّنة وظهَرَ شَعرُ وجهه، صار هو نفسُه عضوًا في صِنْفٍ غالبٍ من الوجهة الجنسيّة ولم يَعُدْ يخضع للاختراق.

إضافةً إلى ذلك، الرّجالُ المنجذبون إلى الصّبيان المُرْد (الذين يوسمون بالمتخنّثين بسبب عدم ظهور شعر وجوههم) كانوا أيضًا يميلون إلى النساء، ويتزوّجون وينجبون

أطفالًا. ومهما يكن، [٣٢٤] فإنّ الرّوميّ يدين مِثْلَ هذا الاستغلال الجنسيّ، لأسبابٍ متّصلة بخَيْر الإنسان ولأنه يناقضُ شريعةَ الإسلام. المتعةُ الجنسيّة يمكن أن تُلبّى ويُستمتَع بها، لكنّ ذلك لا يكون إلّا ضمن حدود الزّواج.

والزّعمُ الذي يذهب إلى أنّ العلاقة بين شمس والرّوميّ كانت علاقةً مادّية ومن قبيل اشتهاء المماثل يسيء فهْمَ السّياق الذي نحن إزاءه. فالرّوميُّ، الرّجلُ البالغُ عمرُه أربعين عامًا المنشغِلُ بالرّياضات والمجاهدات وتدريس الفِقْه، ولن نتحدّث هنا عن انهماكه في اتّباع سُنّة النّبيّ [عليه الصلاة والسّلام]، لم يخضع لنزوةِ اشتهاءِ إتيان شمس ذي السّتّين عامًا من العُمر، الذي كان في أية حال مِثْلَ الرّوميّ مواظبًا على اتّباع سُنّة النّبيّ ومضادًّا لفكرة القُرْب من المولى سبحانه من خلال تأمّل الجمال البشريّ. وقد استعملَ الرّوميُّ رمزيّةَ حبِّ المماثل في الجِنْس، أو، على نحو أكثر دقةً، حُبَّ الغِلْمان المُرْد في غزليّاته الموجَّهة إلى شمسٍ بوَصْفه المعشوقَ الإلهيّ، لكنّ هذا لا يعدو أن يكو مجاراةً لتقليدٍ عمرُه ثلاثُ مئةِ عامٍ في شِعْر المَدْح في الأدب الفارسيّ.

رمزيّةُ الخَمْر في غزليّات الرّوميّ:

شَرْبُ الخَمْرِ والمشروبات المُسْكِرة الأخرى حَرامٌ في الإسلام، برغم أنّ السُّكْرَ بالخمر كان جزءًا منتظمًا من احتفالات البلاطات الملكيّة في إيران، ومن ذلك بلاطات السّلاجقة. وبرغم أنّ الفِقْه الحنفيّ لا يحرِّم تحريمًا مطلقًا شُرْبَ خمر التّمر (النّبيذ)،لم يكن عُلماءُ الدّين وأربابُ الوَرَع يشاركون في هذا أو غيره من المشروبات المُسْكِرة، على الأقلّ أمامَ أنظار الناس. لم يكن تقطيرُ الخَمْرِ واستهلاكُها وبيعُها محرَّمةً في الممالك الإسلاميّة، في أيّة حال، على المسيحيّين والزردشتيّين واليهود. وحاناتُ الخمرِ

(بالفارسيّة: خرابات) خارجَ المدنِ الرّئيسة لم توفِّر فقط الشرابَ، بل وفّرت أيضًا الموسيقا، والرّاقصات والبغايا. وبرغم أنّ وجودَ مِثْل هذه الأماكن كان يجرح الحساسيّات الأخلاقيّة للعلماء ويُغري بعضَ المسلمين بارتكاب الذّنوب، كثيرًا ما كانت الحكوماتُ تتحمّلها، بل تفرض عليها الضرائب. فرضَ الأيّوبيون مِثْلَ هذه الضّريبة في بلاد الشام قبْلَ عام ١٢١٥م، عندما ألغاها مؤقتًا السلّطانُ العادلُ، ثمّ أُعيدَ فَرْضُها وبعدئذٍ ألغاها مرّة أخرى الجوادُ في عام ١٢٣٧م. ألغى السّلطانُ المملوكيُّ بيبرس ضريبةَ الخمر واللّهو مرّةً أخرى في عام ١٢٦٦م، لكنّه في عام ١٢٨١م أُنشئ مكتبٌ صغيرٌ جدًّا في دمشق لجباية هذه الضريبة إلى أن اضطرّتْه اعتراضاتُ العلماء إلى الإغلاق. ومهما يكن، فإنه في عام ١٢٩٩م تقريبًا، سمح قبچاق، والي غازان خان في دمشق، لحانات الخمر أن تعمل مرّةً أخرى. ومنذ أن غادر دمشقَ، أغلقها ابنُ تيميّة مباشرةً، محطِّمًا أواني الخمر ومحذّرًا المالكين لتلك الحانات. ويذكرُ لنا ابنُ كثير أنّ إحدى الحانات في دمشق بلَغَ دخلُها ألْفَ درهم في اليوم (Zia 33, 185).

وبينما كان مُفترَضًا أنّ المسلمين، خاصّةً العُلماءَ (الذين كان مطلوبًا منهم تقديمُ المثال الأخلاقيّ للمجتمع)، لا يشاركون في مِثْل ذلك، كان كثيرٌ من المسلمين يتردّدون على الحانات أو الخرابات (كما يقول لنا الشّعراءُ)، حيث يمكنهم أن يُسْرفوا في شُرب الخمر وينغمسوا في الفِسْق والفجور. كان الاختلافُ إلى أمكنةٍ كهذه، لهذه الأسباب، مستحِقًّا للتّوبيخ في ذاته وكان الأشخاصُ الذين يعملون هناك منبوذين اجتماعيًّا. [٣٢٥] وبرغم ذلك نجد شمسَ الدّين التّبْريزيّ يعلّق على هؤلاء الآثمين في المجتمع وعلى حانات الخمر:

لنذهبْ لحظةً إلى الخرابات [الحانات]، ولنَرَ تلك النّسوةَ المسكينات. تلك النّسوةُ المسكيناتُ خلقهنّ الله. سواءٌ أكنّ من أهل السُّوء أم من أهل الصلاح، لنِ نظرْ إليهن. لنذهبْ أيضًا إلى الكنيسة، ولننظرْ إليهنّ. لا يمتلك أحدٌ القدرةَ على عمل ما أعملُه. ما أقومُ به لا ينبغي للمقلِّد أن يقتدي به (Maq 302).

أُحِبُّ الكافرينَ، من جهة أنّهم لا يدّعون المحبّةَ. يقولون: « نعم، نحن كافرون، أعداء». فلنعلِّمْهم المحبّةَ، نعلِّمهم في العُزلة. أمّا مَنْ يدّعي أنّه يحبُّ، وهو لا يحبُّ، فهو خطيرٌ جدًّا.

من ينظر إلى هذه الحانات بعين الشّفقة، يعلمُ أنّ ذلك حرامٌ، ومستوجبٌ للحَدّ والزَّجْر، لكنّه يسكب العبراتِ شفقةً ويقول: يا أَللهُ، خلِّصهم من الذّنوب، وخلّصْني أنا والمسلمين جميعًا.

والآنَ، إن كان لديك القدرةُ على أن ترى الشّيخَ في الحانات جالسًا ويأكلُ مع صاحب الحان، وتراه في المناجاة، وتكونَ ثابتًا في أمر اعتقادك بالشيخ، فإنّ هذا نفسَه عملٌ كبير. وإن لم تكن لديك القدرةُ على ذلك، فعندما تراه في الحانات قُلْ: «لا أعلمُ سِرَّ ذلك، هو يعلمُه، واللهُ يعلمه». وعندما تراه في المناجاة قُلْ: «نعم، أعلمُ هذا، هذا شيءٌ طيّب». شيءٌ طيّبٌ أيضًا، عندما لا تكون لديك القدرةُ، أن ترى الشّيخَ وهو في الحانات في عين المناجاة، وعَيْنِ الكعبة وعَيْنِ الجنّة (Maq 298-9)

بعضُ الصوفيّة، خاصّةً الملامتيّة، كانوا على الحقيقة يشربون الخمر. وحتّى أولئك الذين لم يشربوا منهم، استعملوا الخمرَ رمزًا للسُّكر الإلهيّ أو العِرْفانيّ. وخلافًا لأولئك العلماءِ والزّهاد الذين كانوا يعبدونَ الله خوفًا، ويُحصون ذنوبَهم وحسناتِهم، جاعلين الأحكامَ والأوامرَ التي راعَوها في مقابل تلك التي انتهكوها أو أهملوها، مثّلت الخمرُ

التأثيرَ المفقِد للوعي الناشئ عن المحبّة المفرطة لله، وليس خوفًا من النّار أو طمعًا في الجنة، بل لأنّ العابدَ كان يتوق إلى الفَناء في الإلهيّ. تمثّل الخمرةُ سِرّ الجلال الكبريائي the mysterium tremendum، أي الإحساسَ بحضور الله في عَقْلِ العابد وقلبه، وذلك في مقابل عِلْم شريعة الحقّ الذي جعلَه العلماءُ الرّسميّون الهدفَ من دراساتهم الدّينيّة. وعلى النحو نفسه، يرفضُ شعرُ الصوفيّة العقلانيّةَ في مقابل العِشْقِ، صيغةِ الإخلاص المتّقد. وفي لغة الشعر، قد يُفضي الإخلاصُ المفرِط لدى العاشق الصّادق للحقّ إلى الاتهام بالكُفر، لكنّ هذا العِشْق الصّادق ينبغي أن يفضَّل على الإيمان التقليديّ.

ومهما يكن، فإنّ هذه مجازاتٌ شعريّة. وبرغم أنّ المجاز الشّعريّ والممارسة الشّخصيّة يتداخلان في حال بعض الشّعراء (حافظ، مثلًا)، من الصّعب جدًّا تصوّرُ الرّوميّ يشربُ الخمرة. وبرغم أنّه ربّما أظهرَ شفقةً على أولئك الذين كانوا يشربونها أو تحمُّلًا لهم أكثر مما أظهره كثيرٌ من العلماء ـ مثلما يحضّ شمسٌ في المقاطع السّابقة ـ يقصد شعرُ الرّوميّ يقينًا إلى هذا المعنى الرّمزيّ للخمر، الذي رسّخه شعراءُ فُرسٌ كسنائي والعطّار، وشعراءُ عربٌ كابن الفارض، ترسيخًا قويًّا.

مقاطعُ كثيرة في المثنويّ تشير إلى التأثيرات الضّارّة والمزعجة للسُّكْر الأرضيّ. فالشّابُّ الذي غلبتْه سَوْرةُ الشّراب يترنّح في الطّريق مثل [٣٢٦] شيخ عاجز. الخمرةُ الرّمزيّةُ، التي تأتي من العهد الذي قطعه الإنسانُ للحقّ تعالى منذ الأزلَ (K 7:172)، لا تُسكِر فقط لليلةٍ واحدة، كالخمرة الأرضيّة (M4: 2095-100). وفي مكان آخر يقول الرّوميّ لقُرّاء مثْنويّه إنهم يمتلكون عقلًا ولا ينبغي لهم أن يغطّوه بسِتار الشهوة. فالشّهوةُ تفعلُ فِعْلَ الخمرة والحشيش، اللذين لا يمسّهما رجلٌ عاقل. ومهما يكن، فإنّ

الرّوميّ مرّةً أخرى يُظهِر أنّ هذه الخمرة الحقيقيّة المُسْكِرة التي يذكرها ذاتُ قيمةٍ رمزيّة. وكلّ شهوانيّةٍ تُغلِق أعينَنا وتُصِمّ آذاننا. فهي ليست فقط خمرةً تُحدِث السُّكْر، لأنّ الشيطانَ لم يشرب الخمر، بل كان سَكِرًا بالغرور(M4: 3611-15).